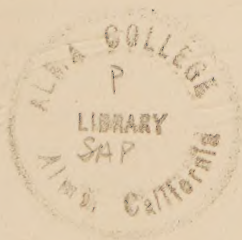


SAPIENZA

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA


VOL. VI - 1953



DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE
VIA CASTELFIDARDO, 47 - ROMA

40846

v. 6
1953



Digitized by the Internet Archive
in 2024

LA "GUERRA SANTA", DI UN FIDEISMO ESISTENZIALISTICO - CATTOLICO CONTRO LA SEDUZIONE DELL'OBBIETTIVITA'

IL CONNUBIO FENOMENOLOGIA-ESISTENZIALISMO PUO' FORNIRE VALIDAMENTE
« I PRESUPPOSTI DI UNA TEOLOGIA DELLA STORIA »?

Le parole virgolate ci danno il titolo di una nuova opera di E. Castelli (Fratelli Bocca Editori, Milano, 1952, pp. 204). Questo titolo non deve trarre in inganno il lettore. Chi conosce il pensiero del Castelli, non si meraviglierà certamente nel veder attribuire ai vocaboli più noti un significato che è ben lontano da quello consacrato dalla tradizione. Tanto per intenderci, la Teologia della Storia del C. e i presupposti di essa non hanno nulla a che vedere, ad es., con la Teologia della Storia di un S. Agostino.

Per altro il titolo di questo libro non è il più indicato per farci comprendere il contenuto dell'opera. Un titolo più calzante lo cogliamo dalle parole conclusive della prefazione: « I saggi che seguono — dice il C. — non vogliono essere che una fenomenologia del rischio » (p. 11).

L'aspetto teologico è certo preminente in tutta la trattazione del tema anzidetto, ma si tratta pur sempre di una Teologia *sui generis*, a forte tinta esistenzialistica; si dovrebbe piuttosto parlare di esistenzialismo a sfondo teologico (e basta parlare di esistenzialismo per comprendere subito che il sostantivo fa le parti del leone vanificando l'aggettivo). Il titolo più appropriato sarebbe perciò quello dato dallo stesso C. ad una sua opera precedente: *Existentialisme théologique* (Paris, Hermannn, 1948).

Fenomenologia, esistenzialismo e teologia di nuovo conio hanno ispirato l'orientamento e le singole conclusioni di questo libro.

Di fronte al gravissimo problema della crisi che travaglia, oggi più che mai, l'umanità, il C. assume un personalissimo atteggiamento, che tenta di comunicare al paziente lettore sotto forma di impressioni e di stati d'animo. Tipico procedimento della fenomenologia esistenzialistica che si compiace appunto nella

minuta descrizione psicologica dei vari stati d'animo. Descrizione fenomenologica che, a parte alcune felici intuizioni, si risolve troppo sovente (nonostante la contraria affermazione del C., p. 57) in un autentico e abusivo gioco di parole. Si tratta di un esistenzialismo teologico, in quanto l'analisi fenomenologico-esistenziale sarebbe l'unico valido mezzo che ci consente di superare validamente la fase solipsistica del pensiero (idealismo), mettendoci in vitale contatto con gli *altri* soggetti, ma soprattutto con l'Altro soggetto trascendente che è Dio.

Il problema dell'uno e dei molti viene risolto in senso antiidealistico e, quindi, antisolipsistico. Esistono effettivamente i molti; esiste pure una certa forma di comunicazione con gli altri soggetti; viene affermata la validità di una comunicazione con l'Altro, che è il Soggetto per eccellenza, il Dio personale, trascendente, della tradizione.

Non per nulla discepolo del Varisco, il C. non ha mai cessato di riproporsi il problema teologico (uno dei « Massimi problemi » del Maestro). Basti ricordare, al riguardo, una delle opere più importanti del C.: *Idealismo e solipsismo* (Roma, Signorelli, 1933).

Esistenzialismo teologico, dunque, e presupposti di una Teologia della storia, in quanto la fenomenologia stessa del rischio e l'analisi esistenziale delle varie situazioni succedentisi nel tempo ci rivelerebbero la presenza dell'Altro, che è Dio (Soggetto-Persona, Dio trascendente).

In quest'analisi fenomenologico-esistenziale troviamo incorporati non pochi elementi della teologia e della stessa fede cattolica. L'apertura blondeliana verso l'infinito viene interpretata dal C. (almeno questa è la sua retta intenzione!) in armonia col dogma cattolico.

Diamo atto senz'altro all'egregio A. di questo suo sincero sforzo fatto per superare il punto morto del solipsismo. Troviamo in alcune pagine un caldo appello alla carità cristiana indicata come mezzo insostituibile ed efficacissimo per fondare validamente il colloquio e la comunicazione con gli altri. Non manca nemmeno l'ardente invocazione alla presenza operante del Dio-Providenza.

Ma non possiamo fare a meno di formulare gravi riserve sia dal punto filosofico sia pure, e più ancora, dal punto di vista cattolico (tanto teologico che dogmatico).

* * *

Il C. ricorda che « la fenomenologia hegeliana era stata definita un capolavoro dell'umorismo. E giustamente, perchè nel pensiero hegeliano l'avvicinarsi di una esperienza a un'altra non si sa bene che cosa significhi. In una visione panlogistica, l'individuo è una stonatura e si potrebbe dire un'*ironia* » (p. 14).

Non occorre molto acume per comprendere la legittimità di questa critica. Senonchè si dovrebbe subito aggiungere: la fenomenologia esistenzialistica (almeno per chi non voglia optare ciecamente per un salto nel buio in omaggio alla corrente antiintellettualistica oggi imperversante) è un altro esempio, ben difficilmente superabile, di capolavoro dell'umorismo. Umorismo tragico, se si vuole, ma pur sempre umorismo. La filosofia della disperazione è un nuovo aspetto, un epifenomeno (certamente non meno allarmante dello stesso idealismo) della tragedia vissuta dalla ragione disancorata dalla verità.

Chè non si salva l'individuo, non se ne autentica il genuino valore, mortificandolo, devirilizzandolo, frapponendo cioè tra la sua ragione e la verità un tale diaframma che la verità stessa diventa una pura chimera, un mito che, appunto perchè tale, è assolutamente irraggiungibile. Ora, soltanto la verità colta dalla ragione (con le sue sole forze o con l'ausilio della fede) ci può consentire di inquadrare compiutamente la situazione esistenziale dell'individuo-persona, di assicurarne un saggio orientamento verso il suo autentico destino, di approfondirne l'incommensurabile valore.

L'idealismo ha vanificato e annullato praticamente l'individuo, l'io empirico, riassorbendolo senza residui nell'implacabile e distruttore processo evolutivo dell'idea astratta, impersonale, anonima.

L'esistenzialismo, per contro, si propone a buon diritto di rivalutare l'individuo. Ritiene però di poter raggiungere lo scopo sacrificando decisamente, nell'analisi fenomenologico-esistenziale, i valori razionali universalmente validi per ogni mente pensante. E sacrifica, per ciò stesso, la verità. Così, mentre l'idealismo sacrificava l'individuo in idolatrico omaggio all'universale, oggi l'esistenzialismo si rivendica rovesciando i termini, sacrificando, con eguale spregiudicatezza, l'universale, la verità, all'individuo.

Si giunge pertanto logicamente all'ultima espressione storica del più disperante scetticismo.

« Il pensiero idealistico — scrive il C. — è stato una *delusione*. Il positivismo una *illusione* scontata già dall'idealismo. Il pragmatismo americano ha contribuito a diffondere lo scetticismo e a generare le molteplici infatuazioni per le ricerche metodologiche.

D'altra parte, la metodologia non affronta il problema filosofico. Il problema della verità le è estraneo » (p.15).

Giustissimo! Ma l'A. prosegue: « Nella crisi dell'indagine filosofica, l'esistenzialismo — cioè la filosofia della crisi — ha preso piede. Perché? Per vari motivi, prima di tutto perché è evidente che se un pensiero è fallimentario nei riguardi dell'ordine morale e sociale in genere, sorge spontaneamente la richiesta di una revisione dei suoi principi.

Tutto va bene, si può anche concludere, ma con questo? Se la metafisica non serve a far prendere posizione di fronte all'Assoluto, in modo che l'individuo sia veramente impegnato nei confronti dell'Assoluto, allora è naturale scuotere le spalle e concludere scetticamente: non serve! » (p. 15).

Ora, la questione fondamentale che oggi ci si propone è appunto questa: « il problema della verità », che è poi « il problema filosofico », come viene affrontato e risolto dall'esistenzialismo? In ultima analisi esso viene proposto come uno pseudo-problema; in quanto si finisce necessariamente (per la logica stessa del sistema, o meglio, dell'atteggiamento esistenzialistico) col proclamare altamente l'impossibilità radicale della soluzione stessa. E la filosofia finisce col suicidio trasformandosi in problematica pura. Se di soluzione si può ancora parlare, questa non potrà essere che puramente negativa: la verità è irraggiungibile.

E' vero bensì che alcuni rappresentanti di questa corrente ritengono ancora di poter raggiungere la verità: tra costoro dobbiamo annoverare senz'altro lo stesso C. Ma è veramente valida e autenticabile siffatta conquista? Come può ritenersi ancora valido l'impegno di fronte all'Assoluto, quando si nega pregiudizialmente la validità del processo razionale? quando si elimina la via regale, che è il presupposto essenziale dell'incontro e, conseguentemente, dell'impegno con l'Assoluto?

Quando si cede alla tentazione dello scetticismo, oggi più forte che mai (basti pensare al clamoroso fallimento delle cor-

renti razionalistiche, idealistiche e positivistiche), se si nega ogni fiducia alla ragione, « la crisi del colloquio, della comunicazione » non potrà mai risolversi in modo rassicurante.

Non possiamo certo non essere d'accordo col C. quando afferma: « Sorge spontaneamente la richiesta di revisione dei principi » (p. 15).

Si tratta, però, di una revisione radicale dello stesso principio che ha orientato in gran parte la filosofia moderna e che produce oggi frutti sì amari. E' appunto il principio critico-gnoseologico, proprio dell'idealismo, che va radicalmente riveduto, se non vogliamo rinchiuderci in un circolo vizioso, il quale finirà sempre col precludere inesorabilmente ogni contatto vitale e fecondo con la realtà delle cose (e quindi con la verità stessa).

Ora, il C., che pure ha criticato e rigetta tuttora decisamente l'idealismo, ha accettato d'altra parte in legittima eredità dall'idealismo proprio quel principio gnoseologico che compromette necessariamente la validità della sua critica e mina le basi della sua laboriosa costruzione. Chi non vuol ammettere pregiudizialmente la possibilità stessa della conquista della verità (verità « obbiettiva » in senso tradizionale), si condanna forzatamente al più tragico totale fallimento. Un atteggiamento filosofico (o, più precisamente, antifilosofico: atteggiamento ben più dogmatico di quello dei cosiddetti « tradizionalisti ») che neghi ogni fiducia alla ragione, non potrà mai consentire all'uomo di risolvere positivamente i problemi esistenziali più impegnativi della persona umana. Tanto meno offrirà la possibilità di superare quel solipsismo, che il C. tenta invano di debellare battendo una strada arazionale (che finisce poi coll'essere irrazionale). Ciò è confermato esaurientemente dallo stesso libro, che ci ha indotto a stendere questi appunti. Lo scetticismo più esasperante affiora, si può dire, ad ogni riga. Nè può bastare un vago ed incerto fideismo ad appagare le esigenze inderogabili della ragione assetata di verità e di luce.

In ultima analisi il C. stesso non può non sottoscrivere l'affermazione di Schubert-Soldern: « gnoseologicamente il solipsismo è innegabile, praticamente invece sarebbe un pazzia » (citato a p. 53, nota 3).

Ed è appunto l'iniziale errore gnoseologico, che impedisce ogni valida e positiva soluzione del problema posto dal solipsismo. Il C. riporta, nel luogo citato, la giustissima osservazione

di A. Pastore: «L'intransigenza solipsista deve rinunciare al pensiero se non vuole trascendere l'esperienza dell'io limitata all'*hic et nunc*, perchè nel pensare logico è sottintesa la facoltà del concepire, del giudicare, del ragionare» (*L'Assurdità del solipsismo*, in «Arch. di Filosofia», 1950). Inutilmente si cercherebbe nelle pagine del C. una soddisfacente risposta a questa obiezione. Chi ritiene gnoseologicamente inattaccabile il solipsismo, finirà sempre per essere vittima dello scetticismo più desolante.

L'impatto di una siffatta impostazione gnoseologica viene eloquentemente confermato e sottolineato dal C. — Il Bradley (*Apparenza e Realtà*, Milano, 1947, p. 286) muove la seguente critica al solipsismo: «Se il solipsismo trova la sua propria realtà nell'esperienza, quella realtà è confinata nei limiti di questa esperienza. Ma con una tale riflessione noi abbiamo già distrutto il solipsismo, il quale non è altro che una ragion sufficiente di completo scetticismo». La critica non è valida, poichè — afferma il C. — «il solipsista risponde: ma è appunto quello che sostengo, lo scetticismo: e aggiunge: *io sono il solo scettico*» (p. 55).

La ragione di questo atteggiamento di fronte a un sì grave problema è evidente. Negata alla ragione la possibilità stessa della conquista di una verità oggettiva e universale (e, quindi, perfettamente valida per tutti i soggetti pensanti), la conclusione suddetta è perfettamente logica (anche se ingiustificata e ingiustificabile per l'assurdità delle premesse gnoseologiche assolutamente arbitrarie).

Il C. si affanna nel rigettare con tutte le sue forze il solipsismo: «Il solipsismo, pur essendo consequenziario, è una aberrazione» (p. 59). Gnoseologicamente il solipsismo rimane pur sempre inconfutabile. E' appunto per questo che il C. si affretta ad aggiungere: «una posizione puramente gnoseologica è insensata» (p. 57). In parole povere: il solipsismo non si può demolire ricorrendo ad argomenti di ordine puramente razionale. E la ragione è quindi radicalmente impotente a risolvere i problemi più gravi dell'esistenza. Visto e considerato che la ragione non può confutare il solipsismo partendo da certe premesse, da alcuni presupposti (ammessi dogmaticamente come dati di fatto ineliminabili), si conclude senz'altro che alla ragione è preclusa ogni via di uscita. E il torto dell'antica filosofia sta appunto nel fatto di aver concesso fiducia alla ragione.

Trascriviamo qui una pagina in cui il C. espone assai limpidamente il suo pensiero in merito a questo problema che, per l'A., è il problema dei problemi. « Il tema del trasferire. — E' ciò che il pensiero moderno si è chiesto. Il criticismo e l'idealismo hanno negato significato al termine. I soggetti molteplici non trasferiscono i pensieri; quasi che Tizio possa trasferire una sua idea a Caio, come può trasferire un oggetto dalle sue mani nelle mani dell'altro. Si è detto: il pensiero è unico e si realizza nella molteplicità dei soggetti. Soggetto universale e soggetti particolari. Un modo ingenuo di evitare la difficoltà del trasferire. Perchè il mio discorso non cambia: il solipsista pensa: io sono e sono solo fino a che non riesco a trasferire ciò che è in me nell'altro. L'incubo della solitudine rimane anche se costruisco una dottrina nella quale riconosco che il mio pensiero è unico e si realizza nella molteplicità dei soggetti particolari, perchè riconoscere una siffatta dottrina non è altro che costruire una logica che cerca con un sotterfugio di accordare l'universalità del pensiero (la necessità extemporanea) con la molteplicità dei soggetti empirici (l'accadere psichico), cioè i singoli: quelli che limitano la mia attività e che costituiscono il mio incubo.

La società è la storia delle emozioni, e in una dottrina del pensiero assoluto non trova posto la storia delle emozioni. Proprio perchè le emozioni costituiscono una *storia* e non una *dottrina* » (pp. 53-54).

Siamo perfettamente d'accordo col C. quando afferma che il trasferimento non ha nè può avere senso nel criticismo e nell'idealismo. Non si può parlare legittimamente di trasferimento quando si identifica in ogni caso la verità col pensiero stesso, anzi con l'unico pensiero che è, in ultima analisi, lo stesso Io trascendentale. Ma che ne pensa il C. di quel trasferimento di cui parlano S. Agostino e S. Tommaso nel *De Magistro*? Sono due soluzioni, se si vuole, ma entrambe infinitamente distanti dalla soluzione idealistica. Che non tutto sia trasferibile, d'accordo. Le emozioni ad esempio. C'è indubbiamente in ognuno di noi una vasta zona d'ombra, e diciamo pure di mistero; zona difficilmente penetrabile dalla nostra stessa introspezione (nonostante le infinite descrizioni e ricerche fenomenologiche, esistenzialistiche, psicanalitiche) e tanto meno dalla conoscenza dell'altro. Non senza ragione osserva il C.: « in una dottrina del pensiero assoluto non trova posto la storia delle emozioni » (p. 54).

Lo stesso mio pensiero, proprio in quanto *mio*, non può essere trasferito in un altro soggetto. S. Tommaso, ed altri prima ancora di lui, hanno compreso perfettamente questa verità. Ma la questione è un'altra. Non posso io comunicare a un altro soggetto quella stessa verità che sono riuscito a conquistare col mio pensiero? Verità trascendente e, quindi, indipendente dal mio pensiero, verità partecipabile a tutti i singoli soggetti pensanti? Non posso aiutare l'altro a conquistare una verità che ha valore in sè e per sè, indipendentemente dal mio pensiero che di essa si nutre? In tal caso non comunicherò propriamente la *mia* verità, bensì la verità intesa propriamente nel suo valore trascendente e universale.

* * *

Ora, il C. accusa una vera idiosincrasia nei confronti dell'*universale*. Ogni uomo dovrebbe ben corazzarsi contro la terribile e mortale seduzione della necessità logica, che è poi tutt'uno con la seduzione dell'universale. La verità espressa con concetti universali, non può essere che una pseudo-verità, poichè rimane al di fuori della vita vera, è estranea all'autenticità dell'essere esistenziale. Il processo logico ti può bensì *costringere* all'assenso, ma non sarà mai una ragione sufficiente per *persuaderti*.

« L'assenso — scrive il C. — non implica necessariamente una persuasione. Essere persuasi non è essere costretti ad assentire, sebbene essere costretti all'assenso possa essere un buon motivo (non una ragione sufficiente) per persuadersi » (p. 77). « La seduzione della necessità logica mette in luce, quando è circoscritta a se stessa, l'universale nella sua vuotaggine, cioè l'universale privo di un contenuto, l'impossibilità di un processo concettuale » (l. cit.).

A comprova della sua esserzione il C. adduce addirittura l'autorità di un S. Tommaso: « Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei » (*Comm. in Metaph.*, lib. VII, lez. 17).

Chi ha una certa dimestichezza con la dottrina e la terminologia di S. Tommaso (diciamo di S. Tommaso stesso e non di questo o quel Commentatore e nemmeno dei tomisti o neo-tomisti), non è costretto a spremersi le meningi per comprendere l'autentico significato attribuito dall'Aquinate a siffatta espressione. E comprende subito che l'idea e la parola di S. Tommaso, rivedute,

corrette e adattate *ad usum delphini* allo scopo preciso di giustificare un atteggiamento radicalmente antiintellettualistico, appartengono manifestamente all'ordine di quelle idee e parole impazite, di cui parla il Chesterton.

Il logico astrae dall'esistenza, beninteso. Ma il « filosofo », soggiunge subito nel testo citato S. Tommaso, considera l'esistenza stessa delle cose, ricercandone il fine e la causa efficiente. Il filosofo approfondisce appunto la realtà delle cose considerandone tutte le cause e servendosi, a tale scopo, di concetti universalmente validi che rispecchiano e manifestano la realtà per loro stessa natura, in quanto proprio dalla realtà sono stati ricavati. E naturalmente, per S. Tommaso almeno, il filosofo in questo suo lavoro di progressiva scoperta della realtà si serve del processo logico, che è l'unico processo razionale valido per la ricerca e la conquista della verità oggettiva.

Si tratta di un procedimento convincente: convincente non solo per un determinato soggetto (dato il suo particolare stato d'animo, considerata la sua situazione esistenziale) ma per ogni individuo dotato di sana intelligenza, per ogni uomo che non voglia chiudere ostinatamente gli occhi di fronte all'evidenza stessa delle cose.

Ora, l'evidenza non è affatto nè può assolutamente essere una *costrizione*. Certo di fronte all'evidenza l'uomo non può negare il suo assenso. Ma occorre precisare subito che non ogni necessità è una *necessitas coactionis*. La necessità di costrizione ha luogo, propriamente parlando, quando c'è violenza. Azione violenta è quella che contrasta con l'inclinazione naturale di un essere determinato. La necessità naturale, che è in ultima analisi un'espressione genuina dell'essere, è qualcosa di sommamente spontaneo, potremmo dire senz'altro che è la stessa spontaneità. Non per nulla nel linguaggio corrente ci si serve indifferentemente dei due termini *naturale* e *spontaneo*. L'intelletto di fronte all'evidenza non può non vedere, non può negare il suo assenso: ma in ciò non subisce costrizione di sorta, non è violentato. Il suo assenso è sommamente spontaneo per quanto necessario (Cfr. S. Tommaso, *Summa Theol.* I, q. 82, a. 1).

Il C. è impressionato dal grido di colui che, messo con le spalle al muro da un ragionamento perfettamente logico, ti risponde: « Sì, non posso replicare, ma io non credo a quello che tu dici, tu non mi persuadi » (p. 77).

Quale significato può assumere, in concreto, questo grido di ribellione?

Possiamo prospettarci due casi ben distinti, che ci sembrano quanto mai chiarificanti. Tizio coglie la verità innegabile delle premesse e vede pure manifestamente che in quelle premesse è contenuta una determinata conclusione. L'argomento addotto dall'interlocutore è quindi convincente per lui, come lo è necessariamente per ogni mente equilibrata. Come si spiega allora il suo grido di ribellione? Evidentemente la conclusione *non piace* a quest'individuo e non piace per determinati *motivi* (non *ragioni*!) psicologici facilmente individuabili. La sua ragione deve pur accettare la conclusione dal momento che ne ha l'evidenza. Ma la volontà si ribella, non vuole ammetterla, rinuncia deliberatamente all'evidenza, rinuncia alla verità. La volontà potrà quindi allontanare l'intelligenza dalla considerazione della verità che è ostica per l'individuo preso nella sua concreta situazione esistenziale. Ma, nonostante tutto, nel momento stesso in cui Tizio coglie l'evidenza non può negare il suo assenso, non può non vedere che il ragionamento addotto è razionalmente convincente e persuasivo. L'intelligenza è necessariamente folgorata e vinta dall'evidenza. Posso chiudere gli occhi, ma se li apro in piena luce non posso non vedere gli oggetti che si presentano al mio sguardo. Posso comportarmi come quell'arrabbiato sostenitore del sistema tolemaico: non voglio ricorrere all'uso di quello strumento diabolico che è il telescopio; ma se mi lascio sedurre dalla tentazione e accosto l'occhio al telescopio, non posso non vedere ciò che colpisce il mio sguardo.

Se l'individuo si rifiuta di accettare la conclusione, non è certo per la ragione che il procedimento logico non sia convincente. S'imporrà, in questo caso, una terapia opportuna. Sarà necessario, in altri termini, risanare l'uomo, eliminando quegli ostacoli che fanno velo all'intelligenza stessa. Non vogliamo certo peccare di angelismo, ridurre l'uomo alla pura razionalità, rinnegando o minimizzando gli infiniti altri elementi che si intersecano nella sua psiche. Ma non vogliamo nemmeno cadere nell'eccesso opposto, assurdo e pernicioso, riducendo all'impotenza la ragione e misconoscendone i sovrani inalienabili diritti.

Prendiamo ora in esame un altro caso. Caio non vuole arrendersi di fronte ad una dimostrazione rigorosa, ad un processo logico ineluttabile. Si ribella per la semplice ragione che egli non

è affatto convinto delle premesse, le quali assumono per lui un semplice valore ipotetico (una fra le tante ipotesi possibili). La dimostrazione non può avere che questo valore: « Date le premesse — sono parole del C. — ne segue che... ».

E' dunque necessario porre una domanda piuttosto elementare: le dimostrazioni logiche, rigorose, assumono in ogni caso un valore puramente ipotetico? Il C. dà a questo interrogativo una risposta decisamente affermativa. Per lui « la metafisica è inconcludente [è chiaro che per il C. la metafisica si riduce ad un puro virtuosismo logico], si fonda sull'inconcludente, perchè concludere sull'essere è appunto essere inconcludenti. *Inconcludente* è ciò che rinvia sempre, perchè già fondato sul rinvio indefinito. Si dice di più: il rinvio è la natura stessa della discorsività intorno all'essere, anche quando è l'essere della discorsività, anzi più ancora quando è l'essere della discorsività » (pp. 45-46).

« Solo ciò che rientra nell'ambito del necessario, dell'incontrovertibile, ha significato? Forse è vero proprio il contrario: insignificante è l'ineluttabile, significativo è proprio l'opzione, quell'opzione che presenta la possibilità dello sconveniente di fronte al conveniente.

« Che significato ha dedurre necessariamente qualche cosa da qualche cosa d'altro che lo ha preceduto? Se ha un significato altro non è che quello del risalire da una deduzione all'altra fino all'origine, a quella fonte prima che ha portato alla sequenza. Così, per esempio, se un teorema matematico ha un senso, lo ha proprio per quella ineluttabilità di deduzione, sino al postulato che giustifica tutto il processo. Ma quel postulato non è più un processo di deduzioni: quel postulato è attinto immediatamente. Si tratta di assumerlo o non assumerlo. In un certo senso è un'eccezione. E quando si vuol concludere: è impossibile non assumerlo, cioè è necessitante la assunzione, si parla di una necessità che non è la necessità del processo deduttivo che ha portato al teorema X o Y; si parla di qualche cosa d'altro, di una *immediatezza*. E perchè far coincidere l'immediatezza con la necessità, quando l'immediatezza non è il conveniente, ma la situazione in cui l'individuo si trova di fronte a un dato che si manifesta come alcunchè di vitale per l'individuo stesso, ma non stringente (costringente)? » (pp. 73-74).

« Un giudizio falso in sè è una questione di *sconvenienza* in

ordine all'insieme di altre proposizioni (il principio di contraddizione è un principio di sconvenienza; per esempio: non conviene predicare di qualcosa l'essere e il non essere nello stesso senso e nello stesso tempo)» (p. 99). «Che cosa significa *significare*? Non appena interrogo per sapere, l'incubo dell'interrogare si impossessa di me. Perchè questo? E la risposta: per quest'altro, non è soddisfacente, proprio perchè sorge immediata l'interrogazione: «e quest'altro»? E' un continuo rinvio. La conoscenza, come rinvio, crea un incubo ossessionante. Devo imporre a me stesso: basta. E poi subentra il sonno» (p. 49).

Dunque per il C. le premesse di qualsiasi ragionamento non possono avere che un valore puramente ipotetico, proprio come un semplice postulato matematico. L'intelletto non può essere appagato dall'evidenza di un principio fondamentale che non supponga alcun rinvio. Verità o falsità di un determinato giudizio in sè non può significare altro che convenienza o sconvenienza in ordine all'insieme di certe altre proposizioni, che ogni individuo può arbitrariamente accogliere (assumerle come semplici postulati) o rigettarli: le accoglierà quando esse, attesa la situazione in cui si trova l'individuo stesso, gli si presenteranno come alcunchè di vitale; le rigetterà in caso contrario. Si tratterà, in ogni caso, di una semplice opzione motivata esclusivamente dalla concreta esistenziale situazione di un determinato individuo.

Tale atteggiamento è proprio di colui che opta ciecamente per lo scetticismo, negando dogmaticamente ogni valore alla cognizione razionale in sè e per sè. Insomma si vuole rinnegare senz'altro la ragione: la si mortifica, riducendola all'impotenza, e per ciò la si annulla. Si tratta, a nostro avviso, di un caso tipicamente patologico. Il caso di colui che vuole ostinatamente chiudere gli occhi per non vedere e pretende che gli occhi non siano fatti per vedere e, quindi, non possono vedere in ogni caso.

Non è possibile confutare uno scettico allo stato puro: in verità per la guarigione di costui è più consigliabile ricorrere ad uno psichiatra che ad un filosofo.

* * *

Necessariamente scettico è chiunque voglia resistere alla «seduzione dell'universale», proprio di quell'universale che il C. definisce universale logico (terminologia che non coincide perfettamente con quella tradizionale).

E' forse possibile aggirare l'ostacolo e raggiungere la verità per altra via facendo appello ad un universale di nuovo tipo? Si tratta appunto del diversivo a cui ricorre il C. « E il grido: sì, non posso replicare, ma io non credo a quello che tu dici, tu non mi persuadi, è proprio il grido di colui che sente (senza rendersene ragione esplicita), sente che c'è un altro *universale* al di là della sistemazione logica dei concetti. E questo altro universale è proprio un universale che non esitiamo a definire *esistenziale* » (p. 77). A p. 79 l'A. analizza il significato di questo nuovo concetto (per non essere accusati dal C. di intellettualismo dovremmo dire piuttosto: questo nuovo termine). « La storia della logica non è la storia degli avvenimenti umani. Certo. Non è la storia degli avvenimenti umani perchè la storia della logica è tutta nel rapporto di conseguenzialità, e quindi si può dire come per la matematica: non c'è storia di una logica, come non c'è storia di una matematica. E' data una volta per sempre, anche se i matematici sono distanziati nel tempo... »

Invece la storia dell'umanità è la storia dell'universale esistenziale, cioè di quel senso dell'eterno che può produrre un'alterazione profonda sulla valutazione del contingente, una deformazione sul significato dell'avere qui; dell'*avere* per *essere*. Deformazione che ribadisce, pertanto, una ineluttabilità, quella dell'impossibilità di non pensare e di non essere più. Solo che, tra questa *ineluttabilità* e l'altra, quella derivata dal processo logico, c'è un abisso. Perchè quella derivata dal processo logico è l'ineluttabilità o incontrovertibilità strutturale, che ci costringe nostro malgrado a dire: è indiscutibile; mentre l'altra esclude il "nostro malgrado", cioè esclude la *costrizione*, pur essendo ineluttabile.

Due ineluttabilità: quella del processo logico e quella dell'elemento esistenziale. La prima inerisce alla scienza e a tutto il suo processo. La seconda è estranea ad ogni processo scientifico, ed è in un certo senso *sconcertante* » (pp. 79-80).

Già abbiamo spiegato come la stessa ineluttabilità del processo logico, checchè ne pensi il C., escluda « la *costrizione*, pur essendo ineluttabile ».

* * *

Poste siffatte premesse, non ci meraviglieremo certamente nel sentir parlare di una certa « guerra santa » condotta sempre dalla « Chiesa di Roma attraverso i suoi grandi rappresentanti ».

Guerra santa contro chi, contro che cosa? Nientemeno che contro « l'obbiettività a qualunque prezzo »! « Cartesio, Spinoza, la filosofia dell'illuminismo ed Hegel segnano le tappe di questa affannosa ricerca » dell'obbiettività. Chi sono poi questi grandi rappresentanti di cui s'è servita la Chiesa di Roma per condurre la sua guerra santa contro l'obbiettività? Risponde imperturbabile il C.: « Per non essere frainteso: i grandi rappresentanti sono S. Filippo Neri, S. Vincenzo, S. Francesco di Sales, S. Giovanni Bosco e tutti quelli che, al di là del sentimento di una obbiettività anonima, hanno fatto valere il bisogno di indirizzarsi ai sentimenti e non alla ragione obbiettiva. Un sentimento non è mai obbiettivabile, non può essere tradotto in termini concettuali, perchè quando si traduce diventa il concetto di quel sentimento, perde il suo essere per inserirsi in una discorsività come predicato di un soggetto legato all'oggetto attraverso una copula » (p. 85). Per spiegare compiutamente il suo pensiero così prosegue l'A.: « Contro la temerarietà dell'obbiettività assoluta, i Santi hanno condotto sempre una campagna che può ben definirsi una guerra santa. Ma i Santi, non coloro che in nome della Chiesa hanno creduto di poter concordare con la scienza nuova che, tramite la Contro-riforma, si è fatta largo ed ha vantato dei diritti in nome dell'obbiettività, vale a dire dell'incontrovertibile. Perchè tutta la storia moderna aspira a ridurre all'assurdo gli individui che ne sono i rappresentanti. Meglio: aspira a considerare indegni della nuova storia quelli che si oppongono a ciò che è obbiettivo (logicamente indiscutibile) vale a dire a ciò che è *anonimo*. E così la nuova scienza con lenta evoluzione ha insinuato nell'animo di tutti un'aspirazione: spogliarsi dei sentimenti per *capire*; cioè ha evitato qualunque diffidenza sull'equazione: sapere = verità, proclamando l'identificazione del sapere con l'incontrovertibile (con l'obbiettivo) plaudendo all'albero della scienza, ai danni dell'albero della vita. Di quella vita che è emozione in primo luogo, e ancora emozione quando è coscienza dell'emozione stessa » (pp. 85-86).

Gli agiografi e i cultori di storia ecclesiastica sono dunque avvertiti e pregati cortesemente di volersi aggiornare. Si tratta, invero, di una stupefacente originalissima scoperta di cui si dovrà pur tener conto nel futuro. I Santi sono, quindi, coloro che hanno saputo bandire coraggiosamente la santa crociata contro la « ragione obbiettiva » per battere l'unica vera via della salvezza, cioè

per « indirizzarsi ai sentimenti ». Di fronte ai Santi (dovremmo forse dire: *contro* i Santi?) vi sono coloro che hanno voluto far credito all'obbiettività (invochiamo, per lo meno, la concessione delle attenuanti, che non si debbono negare a chi è in buona fede!)

Ci conceda il C. di fare una netta distinzione tra l'obbiettività di Cartesio, Spinoza, Hegel e soci e la verità obbiettiva intesa nel senso tradizionale della cosiddetta *philosophia perennis*: confusione deprecabilissima e decisamente antistorica. Ciò premesso, dovremo proprio dire che i Santi sono precisamente coloro che hanno saputo resistere alla « seduzione dell'universale », della « necessità logica », dell'« obbiettività » e si sono, viceversa, indirizzati ai sentimenti? La santità presuppone ed esige l'abbandono dell'obbiettività e l'opzione per i sentimenti al di fuori dell'obbiettività e contro di essa?

Interpretazione davvero originale (vorremmo quasi dire, allucinante) della santità! Nuova sfumatura, se si vuole, di quella stessa interpretazione data da uno dei nostri più eminenti rappresentanti dello spiritualismo cristiano: S. Tommaso avrebbe scritto il famoso articolo sulle cinque prove dell'esistenza di Dio per un puro dovere accademico. Ma Tommaso era pure un santo e, come tale, ovviamente più che convinto dell'assoluta invalidità di tali prove. Empio è colui che pretende dimostrare l'esistenza di Dio! Colui, cioè, che vuol far credito, e sino a tal punto, alla deprecatissima obbiettività; satanico il suo procedimento logico. E Kierkegaard continua imperturbabile a dettar legge: « ciò che rende l'uomo demoniaco non è la dialetticità, ma il fatto che permanga nella dialetticità ».

Chi si lascia sedurre dall'obbiettività, dalla necessità logica, dal « consequenziario », non lo può fare impunemente; commette addirittura quel gravissimo peccato che dalla teologia tradizionale viene denominato « peccato dello spirito » (sic! - p. 160).

Ma c'è di più. Se lo stile alquanto ermetico del C. non ci trae in inganno, la seduzione dell'obbiettività, della discorsività, della deduttività infinita (tutto ciò per l'A. si identifica senz'altro con la logica del solipsismo o del soggetto unico) è un derivato dello *status naturae lapsae*, ne rappresenta anzi la proprietà più caratteristica. « Da qui la possibilità di una logica del soggetto unico (la logica del solipsismo) che è la logica dello stato di caduta senza Grazia. E' la Grazia che ci pone fuori del pericolo serpentino (deduttività infinita). L'infernale è il deduttivo continuo. Si po-

trebbe dire: se si arrivasse a sapere cosa perde chi perde il filo del discorso unico, che inizia: *che io sia non c'è dubbio*, si arriverebbe a capire lo stato di innocenza iniziale». Si dice: «tutti lo perdono, quelli che vivono in questo mondo». Inesatto: tutti si comportano come se il discorso continuasse loro malgrado nell'intimo (l'egoismo costituzionale). Se dottrinalmente dicono: è una follia la tesi solipsistica, questo non modifica il comportamento. La fenomenologia dell'uomo è quella di chi inizia sempre un racconto nel quale gli altri sono l'opposizione, con la quale opposizione si debbono fare i conti.

«La caduta inizia il *sociale*, come *l'impossibile*. Sono la Redenzione ha fatto intendere che il *singolo* e il *socio* possono coesistere. Nella religione ebraica: la legge; nel Cristianesimo: la carità» (pp. 129-130).

Entriamo dunque in pieno campo dogmatico. Nuova interpretazione non certo meno originale di quelle altre interpretazioni proposte per una più autentica comprensione della teologia e della stessa storia della Chiesa. Anche qui Kierkegaard, non a torto ripetutamente citato, ha fatto scuola.

Il solipsismo, a cui siamo *logicamente* (dottrinalmente) condannati per lo *status naturae lapsae*, non può essere superato se non grazie alla Redenzione, che ci indica una nuova strada della salvezza. Sappiamo così che si deve evitare la seduzione del pericolo serpentino, dell'universale logico, optando per l'universale esistenziale. Il solipsismo si debella abbandonando il campo dell'obiettività e scendendo sul terreno dei sentimenti. La comunicazione con gli altri (confutazione pratica, esistenziale e superamento del solipsismo) viene instaurata dalla carità «che interpone il discorso per far sentire una presenza» (p. 131).

Insomma: per accettare in pieno la Redenzione occorre decidersi, impegnarsi, uscire una buona volta dal campo della razionalità (obiettività) e fare appello ai sentimenti: e la via dei sentimenti (quella tracciata una volta per sempre dalla Redenzione) è l'unica via veramente valida per il singolo, l'unica *persuasiva*.

* * *

Non è pertanto difficile comprendere il motivo (non certo la ragione sufficiente!) per cui il C. ha voluto fare un'indagine sui presupposti di una teologia della storia partendo dalla fenomenologia del rischio.

Fenomenologia, esistenzialismo, psicanalisi e rispettivi derivati fanno perciò, e di pieno diritto, la parte del leone.

Il problema della fenomenologia è già stato affrontato altra volta *ex professo* dal C. (*Introduzione a una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, 1948). Occorre fare subito una precisazione: il C. non ammette affatto che la fenomenologia sia tutta la filosofia. Aggiunge tuttavia: « è un fatto che la fenomenologia deve essere costruita » (p. 27). Non accetta nemmeno la fenomenologia di Husserl: « Non è detto che la fenomenologia husserliana debba essere accolta (chi scrive è decisamente contrario alla posizione di Husserl » (p. 58). D'altra parte « l'indagine fenomenologica ha una funzione notevole. E prescindere dall'indagine condotta dalla fenomenologia e da alcune correnti esistenzialistiche per determinare il significato del *significato*, vuol dire non rendersi conto che il problema del solipsismo oggi presenta un nuovo aspetto. Questo nuovo aspetto ha la sua origine nel problema teologico della *partecipazione* » (p. 58).

Il solipsismo, che rimane sempre il problema fondamentale nel pensiero del C., è dottrinalmente inconfutabile; ma, per vera fortuna, si può debellare facendo ricorso ad una indagine di natura fenomenologico-esistenzialistico-teologica. « Un'analisi fenomenologica del linguaggio indica la forma della comunicazione » con gli altri soggetti. Soltanto così si riuscirà a vincere definitivamente la solitudine più esasperante, a eliminare l'isolamento, a interrompere il monologo per iniziare un dialogo fecondo ossia l'autentico colloquio col nostro prossimo. E con Dio stesso. Beninteso, l'analisi fenomenologica potrà bensì indicare le forme della comunicazione, ma non potrà mai precisare « in che consiste la comunicazione » (p. 58).

La ragione è più che evidente. Per dire « in che cosa » consiste la comunicazione stessa si dovrebbe pur sempre ricorrere ad una definizione, a un concetto universale, ad una verità valida tanto per me che per tutti gli altri soggetti pensanti. Tutto ciò significherebbe, ancora una volta, cedere all'abborrita seduzione dell'universale, dell'obiettività, diciamo pure: della verità universale. E questa, per il C., non è né può essere altro che un mito.

Il concetto della comunicazione, universale e astratto, appunto perchè tale, non potrà mai, non dico tradurre adeguatamente la comunicazione, ma nemmeno farmi comprendere in qualsiasi modo la comunicazione stessa, che è qualcosa di assolutamente con-

creto, vitale, esistenziale. Il concetto di comunicazione non potrà mai offrire alla mia mente la comunicazione stessa: ch  nell'atto stesso in cui mi sforzo di astrarre un concetto dalla realt  concreta, vivente, io uccido la realt .

Ecco spiegato perch  l'unica via che rimane per la ricerca della verit  concreta, l'unica autentica verit ,   appunto quella che rispetta integralmente la realt  concreta e la coglie in tutta la sua ricchezza esistenziale, senza depauperarla o deformarla. Soltanto l'analisi fenomenologico-esistenziale dell'uomo ci consente perci  di coglierne gli aspetti pi  chiarificanti in ordine all'orientamento stesso della nostra esistenza.

L'esistenzialismo, filosofia della crisi, prende le mosse da una ben nota pregiudiziale. « Il problema dell'essere — scrive il C., riassumendo il pensiero di M. Heidegger — non pu  essere risolto guardando all'essere, perch  impossibile sarebbe risolverlo con un giudizio (per esempio, l'essere   pensiero, ovvero l'essere   Dio) perch  chi formula la domanda   impegnato lui stesso: determina un modo dell'essere. Quindi, crisi del fondamento della metafisica. Kant lo aveva gi  messo in rilievo... Un'ontologia implica un'antropologia e una fenomenologia. La soluzione del problema dell'essere non pu  prescindere dall'esserci (il *da-sein*) dell'interrogante. Quindi analitica dell'esistenziale, dell'esserci. L'esistenza come manifestazione dell'essere a se stesso   sempre conoscenza dell'essere (*Sein-Verstaendnis*) » (pp. 18-19).

L'esistenzialismo « filosofia della crisi ha avuto un merito: quello di aver dichiarato fallimentare ogni posizione intellettualistica. Per esempio, la posizione di Hegel » (p. 24). « La condizione umana   disperata? Questa la domanda. S , risponde l'esistenzialismo che   stato definito di sinistra » (p. 24).

Il C. non vuol essere certamente un fautore o seguace e nemmeno un simpatizzante dell'esistenzialismo di sinistra. Con tutto ci  non possiamo fare a meno di notare che le conclusioni, a cui conduce *logicamente* (il C. ci scusi l'uso di questo termine da lui tanto aborrito) la sua analisi (fenomenologico-esistenziale), non sono certo molto consolanti!

* * *

Fenomenologia, esistenzialismo (specialmente in alcune sue correnti pi  strettamente imparentate con la fenomenologia), psicanalisi hanno concentrato l'attenzione sullo studio della mentalit  infantile e primitiva nonch  della ricchissima gamma dei vari

stati di alienazione (cfr. ad es., Minkowski, *Phénoménologie et analyse existentielle en psychiatrie*, Paris, 1948).

Infanzia, mentalità dei primitivi, vari stati di alienazione mentale offrirebbero ampia materia per l'autentica conoscenza della natura umana, o, più esattamente, dell'uomo concreto, per la scoperta della sua situazione esistenziale, dei vari complessi (in senso freudiano) che determinano il comportamento dei singoli individui.

La vera natura dell'uomo non ci si rivela, dunque, se non attraverso l'analisi più accurata dei suoi stati patologici e della sua mentalità prelogica.

Non è certo nostra intenzione di intentare qui un processo alla metafisica freudiana e nemmeno al valore dei metodi psicanalitici. Le interminabili discussioni sorte a questo proposito sono ancora ben lungi dall'essersi esaurite e l'ultima parola, evidentemente, (almeno per quanto riguarda la validità di quei metodi), non è ancora stata detta.

Comunque, è pur sempre straordinariamente interessante il semplice fatto che l'uomo, negata ogni fiducia alla ragione senza possibilità di appello, cerchi oggi di risolvere i più gravi e impegnativi problemi della sua esistenza, di scoprire la più autentica rivelazione del suo essere, attraverso lo studio della pazzia, dei vari stati patologici propri della varie categorie degli alienati.

Evidentemente la ragione impazzita (la crisi odierna è pure crisi agonica della ragione in quanto è appunto una crisi della metafisica) non può riconoscere la sua immagine autentica, non può rivelarsi a se stessa se non rispecchiandosi nel comportamento proprio degli alienati. L'analisi esistenziale dev'essere in ogni caso coscienziosa, deve descrivere con la massima esattezza e scrupolosità la situazione concreta, esistenziale, dell'uomo. E se l'uomo è impazzito (perchè è impazzita la sua ragione), la ragione stessa dovrà compiacersi nella descrizione analitica di questi stati di pazzia, che vengono ad essere quanto mai chiarificanti.

Ma il C. va ben oltre. Lo stato di alienazione è addirittura il più indicato per rivelarci il primitivo stato di innocenza (la situazione edenica, il paradiso perduto).

Interessantissime, al riguardo, le considerazioni del nostro A. intorno allo « status deviationis » (pp. 97-133): interessantissime proprio perchè ci danno un'idea esatta del punto a cui è giunta la crisi (o più propriamente: l'aberrazione) del pensiero.

Non possiamo resistere alla tentazione di offrire al lettore i titoli, già assai eloquenti e indicativi di per se stessi, dei singoli paragrafi: « L'autenticazione del giudizio. Coerenza e innocenza. — Dell'alienazione: esempi di fenomenologia: A) Il disagio fondamentale. B) Innocenza e surrealismo. C) « *Malitia intellectus* ». L'incubo della conoscenza. D) L'eccesso di causa e il senso comune. — La conoscenza insufficiente. Innocenza e infanzia ».

« Gli esempi tratti dalla fenomenologia dell'alienazione — scrive il C. — sono chiarificanti in ordine a un perduto stato di innocenza » (p. 120).

La *coerenza* è uno degli aspetti fondamentali (se non addirittura l'aspetto più essenziale) dello *status deviationis* o *status naturae lapsae*: con la caduta del primo uomo si ebbe appunto la deviazione, nacque la *malitia intellectus*. L'uomo decaduto cede facilmente alla seduzione dell'universale (il pericolo serpentino che ostacola, ad ogni istante, il cammino a ritroso dell'uomo verso il primitivo stato di innocenza).

Coerenza, obbiettività, universale logico: ecco il frutto amarissimo della caduta originale !

Si potrà una buona volta spezzare questo cerchio maledetto della coerenza, dell'infinita deduttività? Si può e si deve: qui sta il vero segreto della salvezza per l'uomo.

« Quando tutto è ridotto al *coerente*, possiamo dire che l'individuo è chiuso nel suo involucro di logica consequenzialia. Impossibile rompere il cerchio? Impossibile se nel cerchio siamo. Possibile tracciarne un altro. Per esempio, la geometria euclidea è un cerchio chiuso; si può costruire una geometria non euclidea e poi un'altra ancora, ecc., ma una geometria euclidea e non euclidea non è possibile. E' possibile scegliere l'una o l'altra. Per esempio, il giudizio « tuo figlio è vivo » non corrisponde a verità, cioè è falso. Ma Tizio lo formula e lo comunica a Caio per non adolorare Caio con il giudizio opposto (« tuo figlio non è vivo »). Sa che Caio, per la situazione in cui si trova (ha, per esempio, poche ore di vita) non potrà mai venire a conoscenza del giudizio opposto. Ora, nella situazione di Caio è incontrovertibile il giudizio appreso? E' autentico? Si risponde: è autentico in ordine alla situazione; cioè la situazione non comporta che quel giudizio. Caio non sopporta che quel giudizio, il giudizio contrario è insopportabile. Dovendo Caio prepararsi a morire (fare l'esame di coscienza), Tizio comunica a Caio il giudizio che Caio sopporta. E'

questo l'autentico della situazione, che diventa la situazione dell'esame di coscienza, cioè di quel riassunto dell'esistenza passata che è condizione dell'esistenza decisiva.

« E' vero o falso il giudizio 'il figlio è vivo' »?

« Riguardo all'essere *universale*, è falso, si dice; riguardo all'*esistenza*, è vero. Che significhi però 'riguardo all'esame universale' non è chiaro. Riguardo all'*esistenza* 'è vero' o riguardo all'*esistente*? L'esistenza di quell'esistente. Perchè per l'*esistenza* non c'è verità di giudizio; e neanche per l'*essere*. La coerenza inerente al rapporto soggetto -predicato per mezzo della copula è il giudizio, l'essere del giudizio, la sua esistenza. Nell'esistenza c'è l'esistenza del giudizio; nell'essere, l'essere del giudizio. La *verità* è per l'esistente » (pp. 97-98).

L'esempio del giudizio « tuo figlio è vivo » è invero quanto mai calzante ed istruttivo. L'obbiettività viene sacrificata, logicamente sacrificata. La verità oggettiva del giudizio non ha di per sé nè senso nè valore alcuno. Quello che conta è l'autenticità del giudizio: e il giudizio autentico è precisamente quello che è richiesto dalla situazione, non altro. Che il giudizio sia in sé (riguardo all'essere universale) vero o falso, non ha importanza vera: si tratterà in ogni caso di « *sconvenienza* [del giudizio stesso] in ordine all'insieme di altre proposizioni » (p. 99).

Quale importanza si può annettere a tale *sconvenienza*, data la *sconvenienza* dello stesso principio di contraddizione e di tutta la deduttività, data la *sconvenienza* ancora della stessa verità oggettiva (dell'odiatissimo ed esecrato universale logico)? « La verità è per l'esistente ».

Si deve dunque optare per un'altra verità che non sia quella oggettiva, quella astratta dell'universale, quella che è misurata dall'essere delle cose e che, proprio in quanto tale, non interessa l'esistente preso nella concretezza della sua situazione. La verità autentica è quella che interessa l'esistente, è per l'esistente; è quella che conviene alla sua situazione.

Si dovrà dunque abbandonare la necessità logica, l'obbiettività, rompere il cerchio della coerenza, per accelerare il ritorno allo stato puro di innocenza originale, che è per l'appunto la negazione della coerenza. Il primo passo che si dovrà fare su questa via del grande ritorno sarà dunque questo: uccidere la metafisica, il nemico numero uno, che costituisce il pericolo serpentino di una abominevole seduzione.

«Quando Kant chiede 'è possibile la metafisica?', è lecito chiedere a nostra volta: 'a chi?'. A colui che ha perduto il bene dell'intelletto? perchè colui che non lo ha perduto non si fa certe domande» (p. 99, nota 4).

Dopo quanto s'è detto, si intuisce facilmente il significato trasparente e il valore della seguente affermazione del C.: «Per lo stato di *innocenza*, sono chiarificanti gli esempi tratti dalla follia e quelli della psicologia dell'infanzia» (p. 99).

L'alienazione del folle rinchiuso in un manicomio apre uno spiraglio sullo stato di *innocenza*. E' infatti rivelatrice di un'altra alienazione, quella comune a tutti gli uomini decaduti per il peccato originale. Troviamo così una preziosa e insperata testimonianza del nostro *status naturae lapsae*.

«L'ostinazione dell'alienato che martella senza posa la punta anzichè la testa del chiodo, dimostra che esistono situazioni che rivelano all'improvviso lo stato di *innocenza edenica*; e fanno perdere quella alienazione (il ritmo del banale), data la quale ognuno considera l'arma che possiede (in questo caso il chiodo) buona a tutti gli usi...

Il patologico diventa, per la frattura, la ferita che documenta la natura del male profondo e inavvertito, data l'assuefazione al morbo. Ed è questo essere inavvertito che rende penosa e difficile l'analisi fenomenologica degli stati di *demenza*.

La meraviglia per lo strumento che l'alienato contempla come qualcosa di misterioso e sorprendente, perchè non si rende conto dell'uso, è un indice notevole. L'uso dello strumento è sempre legato ad una presa di contatto con l'esperienza mondana, della quale esperienza lo strumento (il chiodo, il martello, il muro, ecc.) è un mezzo inseparabile dall'individuo che se ne serve, è tutt'uno con l'individuo. Così che parlare di individuo scisso dai mezzi con i quali conquista il suo mondo, è parlare di un essere astratto, un povero essere, forse oggetto dei canti di un poeta o delle cure di un psichiatra.

Proprio perchè l'alienato si ostina a ficcare il chiodo dalla parte della testa, noi abbiamo l'improvvisa rivelazione che non è affatto naturale agire al contrario. Sappiamo diffidare della nostra natura. L'innaturale mondo nel quale siamo ci appare, attraverso la follia e in grazia alle forme più strane di alienazione mentale, nella sua deficienza. Deficienza proprio per l'arbitraria strut-

tura di 'mondo fabbricato' che il soccorso della scienza ha reso estremamente lontano dallo stato di natura semplice...

La denuncia di una condizione edenica è la follia che contribuisce a redigerla in termini sia pur stravaganti, tempestandola di involontari punti esclamativi, quei punti che l'uomo normale (l'uomo sano secondo il linguaggio comune) non sa dove mettere. Carenza del *nirum* per alterazione permanente; ed è stato detto, ed è qui il caso di dire 'con ragione', che il pazzo è tanto più logico quanto più ha perduto ogni sano affetto. Crea una mitologia che inizia sempre con un 'io sono' seguito da un variabile: 'io sono Gesù Cristo', oppure 'un pezzo di pane', 'un uccello', un raggio di sole'. La limitazione spirituale e la necessità logica sembrano essere le grandi parentesi della demenza» (pp. 103-105).

Facciamo grazia al lettore di tutte le altre amenità che il C. ha profuso generosamente in questo capitolo. Ci sono innumerevoli affermazioni della stessa portata di quelle che abbiamo qui trascritto: affermazioni che potremmo definire senz'altro umoristiche, se non suonassero come blasfeme al nostro orecchio non ancora educato a cogliere certe finezze. Non crediamo di parlare a caso. Basti ricordare la dottrina cattolica intorno allo stato di innocenza e metterla quindi a confronto con le farneticazioni del C. allo stesso riguardo.

* * *

Giunti a questo punto non possiamo fare a meno di porre una domanda: si può conciliare questo pensiero del C. coll'insegnamento del Magistero ecclesiastico e con gli stessi dogmi?

Ogni cattolico che conosca l'insegnamento tradizionale della Chiesa e il valore dei dogmi è costretto a dare una risposta decisamente negativa.

Un'esplicita riprovazione di tale atteggiamento la troviamo nella recente Enciclica *Humani generis*, in cui il Sommo Pontefice Pio XII f. r. si richiama al noto insegnamento di Leone XIII, di Pio X e dello stesso Concilio Vaticano. Non sarà inutile riportare qui un passo dell'Enciclica che fa proprio al caso nostro.

«Perciò è quanto mai da deplorarsi che oggi la filosofia, confermata ed ammessa dalla Chiesa, sia oggetto di disprezzo da parte di certuni dal chè essi, con imprudenza, la dichiarano antiquata per la forma e razionalistica per il processo di pensiero.

Vanno dicendo che questa nostra filosofia difende erroneamente l'opinione che si possa dare una metafisica vera in modo assoluto; mentre al contrario essi sostengono che le verità, specialmente quelle trascendenti, non possono venire espresse più convenientemente che per mezzo di dottrine disparate che si completano tra loro, benchè siano in certo modo l'una all'altra opposte. Perciò la filosofia scolastica con la sua lucida esposizione e soluzione delle questioni, con la sua accurata determinazione dei concetti e le sue chiare distinzioni, può essere utile — essi concedono — come preparazione allo studio della teologia scolastica, molto bene adattata alla mentalità degli uomini medioevali; ma non può darci — aggiungono — un metodo ed un indirizzo filosofico che risponda alle necessità della nostra cultura moderna. Oppongono inoltre, che la filosofia perenne non è che la filosofia delle essenze immutabili, mentre la mentalità moderna deve interessarsi della 'esistenza' dei singoli individui e della vita sempre in divenire. Però, mentre disprezzano questa filosofia, esaltano le altre, sia antiche sia recenti, sia di popoli orientali sia di quelli occidentali, in modo che sembrano voler insinuare che tutte le filosofie o opinioni, con l'aggiunta — se necessario — di qualche correzione o completamento, si possono conciliare con il domma cattolico. Ma nessun cattolico può mettere in dubbio quanto tutto ciò sia falso, specialmente quando si tratti di sistemi come l' 'immanentismo', l' 'idealismo', il 'materialismo', sia storico che dialettico, o anche come l' 'esistenzialismo', quando esso professa l'ateismo o quando nega il valore del ragionamento nel campo della metafisica.

Infine alla filosofia delle nostre scuole essi fanno questo rimprovero: che essa nel processo del pensiero bada solo all'intelletto e trascura la funzione della volontà e del sentimento. Ciò che non corrisponde a verità. Infatti la filosofia cristiana non ha mai negato l'utilità e l'efficacia che hanno le buone disposizioni di tutta l'anima per conoscere ed abbracciare le verità religiose e morali; anzi, essa ha sempre insegnato che la mancanza di tali disposizioni può essere la causa per cui l'intelletto, sotto l'influsso delle passioni e della cattiva volontà, venga così oscurato da non poter rettamente vedere. Di più, il Dottor Comune ritiene che l'intelletto possa in qualche modo percepire i beni di grado superiore dell'ordine morale sia naturale sia soprannaturale, in quanto esso esperimenta nell'intimo una certa 'connaturalità',

sia essa naturale, sia frutto della grazia, con i medesimi beni (Cfr. *Summa Theol.* II, II, q. 1, a. 4 ad 3^{um}; e q. 45, art. 2, in C.) si comprende come questa conoscenza, per poco chiara che sia, possa essere di aiuto alla ragione nelle sue ricerche [Cfr., a questo proposito, l'esegesi proposta dal C. per un passo parallelo dello stesso S. Tommaso, I P., q. 1, a. 6, ad 3^{um}; a p. 56]. Ma altro è riconoscere il potere che hanno la volontà e le disposizioni dell'animo di aiutare la ragione a raggiungere una conoscenza più certa e più salda delle verità morali, ed altro è quanto vanno sostenendo quei tali novatori: cioè che la volontà e il sentimento hanno un certo potere intuitivo e che l'uomo, non potendo col ragionamento discernere con certezza ciò che dovrebbe abbracciare come vero, si volge alla volontà, per cui egli possa compiere una libera risoluzione ed elezione fra opposte opinioni, mescolando malamente così la conoscenza e l'atto della volontà.

Non c'è da meravigliarsi che con queste nuove opinioni siano messe in pericolo le due scienze filosofiche, che per natura loro, sono strettamente collegate con gli insegnamenti della fede, cioè la teodicea e l'etica; essi ritengono che la funzione di queste non sia quella di dimostrare con certezza qualche verità riguardante Dio o altro ente trascendente, ma piuttosto quella di mostrare come siano perfettamente coerenti con la necessità della vita le verità che la fede insegna riguardo a Dio, Essere personale, e ai Suoi precetti, e che perciò devono essere accettate da tutti per evitare la disperazione e per ottenere l'eterna salvezza. Tutte queste affermazioni e opinioni sono apertamente contrarie ai documenti dei nostri predecessori Leone XIII e Pio X, e sono inconciliabili con i decreti del Concilio Vaticano. Sarebbe veramente inutile deplorare queste aberrazioni, se tutti, anche nel campo filosofico, fossero ossequenti, con la devota venerazione, verso il Magistero della Chiesa, che, per istituzione divina, ha la missione non solo di custodire ed interpretare il deposito della Rivelazione, ma anche di vigilare sulle stesse scienze filosofiche perchè i dogmi cattolici non abbiano a ricevere alcun danno da opinioni non rette» (Trad. *La Civiltà Cattolica*, 1950, a. 101, vol. III).

Non mancano inoltre nell'esposizione del C. alcuni spunti tipicamente modernistici. Ogni pensatore cattolico, che accetti lealmente (com'è suo preciso dovere) la dottrina della Chiesa lucidamente esposta nell'Enciclica *Pascendi*, non potrà certo condividere l'atteggiamento del C. — Ricordiamo soltanto la condanna

dell'antiintellettualismo, condanna già solennemente formulata dallo stesso Concilio Vaticano nei passi citati dalla stessa Enciclica *Pascendi*: «La ragione umana non può innalzarsi a Dio e neppure può conoscerne l'esistenza sia pure per mezzo delle cose visibili. E da ciò si deduce che Dio non può affatto essere oggetto diretto della scienza, e riguardo alla storia, non deve mai riputarsi come soggetto storico. — Poste tali premesse, ognuno scorge facilmente quali siano le sorti della *teologia naturale*, dei *motivi di credibilità*, dell'*esterna rivelazione*. Tutto questo i modernisti aboliscono, e lo assegnano all'*intellettualismo*, ridicolo sistema, come essi affermano, e tramontato già da gran tempo. Nè in ciò ispira loro alcun ritegno il sapere che sì enormi errori furono già formalmente condannati dalla Chiesa. Il Concilio Vaticano, infatti, così definiva: *Se qualcuno dirà che Dio uno e vero, Creatore e Signor nostro, per mezzo delle cose create, non si possa conoscere con certezza mediante il lume naturale della ragione umana, sia anatema* ». (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 2072; cfr. pure *ibid.* n. 1806).

Penserà forse il C. che anche la Chiesa « ufficiale » si sia lasciata miseramente sedurre e ingannare dal demone dell'obiettività, dell'universale logico, della coerenza? Sarà forse tentato di opporre all'insegnamento ufficiale e solenne del Magistero ecclesiastico l'atteggiamento dei « Santi » che, in quanto tali, hanno ingaggiato la « guerra santa » contro l'obiettività preferendo a questa i « sentimenti »?

Non sta certo a noi dare una risposta ad un interrogativo del genere. Potremmo tuttavia azzardare una risposta se logica e coerenza avessero ancora, per il C., un significato o un qualunque autentico valore: il che, come s'è visto, non è. Non rappresenta forse la coerenza quel pericolo serpentino che dobbiamo sfuggire ad ogni costo?

* * *

Vogliamo aggiungere ancora un'osservazione sulla libertà con cui il C., battendo la strada già seguita da vari esistenzialisti cristiani, interpreta il senso dei dogmi, dei testi scritturistici, di vari passi dei Santi Padri e dei grandi Dottori Scolastici (per questi ultimi vedi specialmente *Appendice I, La dialettica del peccato e il medioevo*, pp. 163-176). Si tratta di un'ermeneutica che potremmo definire senz'altro allegra e sbarazzina, se non fosse in giuoco un argomento troppo serio e grave.

E' ben noto il metodo seguito con mistico entusiasmo dagli idealisti nell'interpretazione della storia della filosofia. Un nostro eminente filosofo, docente universitario, ci diceva un giorno confidenzialmente: « Noi, oggi, dobbiamo interpretare il pensiero di S. Tommaso alla luce della filosofia hegeliana ». Naturalmente non interessa tanto sapere quello che S. Tommaso ha voluto insegnare e quello che effettivamente ha detto. Interessa piuttosto quello che S. Tommaso *avrebbe dovuto dire*. Nessuna meraviglia, quindi, se si fa dire a S. Tommaso quello che interessa all'estemporaneo esegeta dei nostri giorni. Anche qui il metodo idealistico continua a dare i suoi frutti. Sono mutati bensì i carnefici, ma il letto di Procuste non è ancora frusto, resta sempre al suo posto pronto a tutti gli usi, perennemente disponibile per tutte le angherie a cui i facili esegeti contemporanei non vogliono affatto rinunciare.

Il Chesterton osserverebbe saggiamente che certe idee, imparate con tanta improntitudine da questi esegeti ai grandi pensatori del passato, non sono null'altro che idee impazzite. Ma gli si risponderebbe, con tutta probabilità, che queste idee impazzite sono appunto le uniche idee veramente rivelatrici e chiarificanti: non è forse proprio la follia che apre uno spiraglio sullo stato di innocenza?

Di questo passo si intuisce facilmente dove si vada a finire.

Non si possono certo individuare i presupposti di una teologia della storia, se prima di tutto non si approfondiscono i più fondamentali concetti della teologia stessa: il che suppone uno studio serio e veramente scientifico (leale) della storia della teologia.

* * *

Che dire, poi, dell'atteggiamento del C. e dei suoi giudizi in merito alla storia della Chiesa? Intendiamo alludere particolarmente a quanto scrive l'A. nell'*Appendice III* sul tema *Machiavellismo e Cristianesimo* (pp. 186-196). I Gesuiti sono i veri martiri della Controriforma: la loro situazione è addirittura paragonabile a quella dei cristiani dei primi secoli. Perché mai? Per il semplice motivo che essi si sono dovuti sacrificare alla causa ricorrendo all'astuzia, sfruttando, per forza maggiore, il « machiavellismo Ad Maiorem Dei Gloriam »: « machiavellismo per la salute pubblica ». « L'abilità, quindi l'astuzia come oneroso dovere, il sacrificio del palese per la causa suprema » (p. 187).

La Chiesa di Roma è coinvolta in questo torbido giuoco e deve quindi essere corresponsabile (almeno così si dovrebbe logicamente concludere!)

« Roma non sa staccarsi dalla Compagnia: comprende di avere ormai fatto il salto pericoloso, e il consiglio segreto, *si non caste saltem caute*, che comporta fatalmente la doppia parte nel giuoco, dà i suoi frutti » (p. 189).

Ed ecco, finalmente, il giudizio conclusivo sul machiavellismo A. M. D. G., a cui si sarebbe sacrificata la Compagnia di Gesù, auspice Roma, per la salvezza della Chiesa stessa e del Cristianesimo: « Ora, se il prodotto di questo compromesso, doloroso compromesso, al quale si era dovuto giungere per salvare tutto quello che era salvabile della Chiesa contro l'invadenza dello statalismo, era un prodotto non bello, anzi un triste documento, bisogna però convenire che il sentimento cristiano nell'uomo semplice che ignora il maneggio dei reggitori, fu meno intaccato dall'opera deleteria del machiavellismo, proprio per quel machiavellismo A. M. D. G. che è stato il sacrificio della Compagnia di Gesù per difendere la Cristianità.

L'astuzia e l'abilità perchè l'uomo della strada continui a tentare di raggiungere l'intesa fuori dell'astuzia e di qualunque abilità. Qualcuno doveva sacrificarsi e venire a patti col demoniaco che, per mezzo di una certa politica, minacciava di avere un sopravvento schiacciante, e questo sacrificio fu affrontato dalla Compagnia di Gesù.

Il disastro che sembrava imminente verso la metà del XVI secolo, non è stato che ritardato di tre secoli. Quella solitudine che il machiavellismo genera inevitabilmente, contro la quale la Compagnia ha lottato, sacrificandosi, cioè servendo la causa per difendere la Cristianità e producendo così la classe dei diplomatici della vita cristiana, a poco a poco si è fatta sentire come qualcosa di ineliminabile.

L'interesse verso i beni economici si è fatalmente potenziato e l'astuzia non ha più servito a nulla, perchè solo il forte ha avuto in mano la carta della vittoria. E allora quella crisi che il XVI secolo annunziava gravissima e che l'opera della Compagnia ha saputo abilmente allontanare, è divenuta la catastrofe d'oggi » (pp. 195-196).

E' questo, a dire il vero, un giudizio sintetico straordinariamente limpido e sbrigativo. Quali siano le prove storiche conva-

lidanti una affermazione sì grave e di tale portata il C. non dice. Dobbiamo appellarci all' « *Iipse dixit* »?

Si tratterà forse di una geniale intuizione del C.? Può essere. Ma quando si vuol dare un giudizio assennato intorno ad un travagliatissimo periodo storico, non bastano certo le intuizioni più o meno geniali di Tizio o di Caio: prove ci vogliono, prove rigorosamente storiche. Senza di che il giudizio espresso dal C. non può avere altro valore se non quello di una semplice *boutade*.

* * *

Su di un punto il C. riscuote il nostro più incondizionato consenso. E' precisamente quello esposto nella conclusione del suo libro: « Celare, nascondere per *imporre*, è la tecnica del machiavellismo... La frode inconciliabile con l'*amicitia* della quale i ciceroniani delle *bonae litterae* facevano gran conto... »

Al celare per *imporre* si oppone l'aprire per *proporre*. E' la sapienza degli umanisti, quella della nostra più antica tradizione. Tutto è qui: credere o non credere negli uomini, che è poi anche: credere o non credere in Dio, secondo che si creda o non si creda che gli uomini siano stati creati a sua immagine e somiglianza » (pp. 200-201).

Perfettamente d'accordo.

Ma ancora una volta sorge la domanda: quale via dovremo seguire per raggiungere questo nobilissimo scopo?

Negata la verità oggettiva trascendente i singoli soggetti pensanti, autenticamente valida per tutti e quindi comunicabile agli altri, com'è ancora possibile l'apertura verso gli altri e particolarmente verso Dio? Com'è possibile formulare una *proposta* che sia veramente afferrabile dal nostro prossima? Com'è possibile spezzare il cerchio maledetto del solipsismo, uscire dall'interminabile monologo ed iniziare un fecondo colloquio con gli altri? Com'è possibile rendere testimonianza alla verità?

Poichè proprio di questo si tratta soprattutto. La crisi tremenda da cui oggi è travagliata l'umanità (quella crisi descritta a tinte così fosche dal C. in queste pagine del suo ultimo libro) è fondamentalmente una crisi spirituale, crisi intellettuale oltre che morale.

L'atteggiamento stesso del C. è appunto una nuova eloquentissima testimonianza dell'estrema gravità di cotesta crisi della ragione.

Non si può avviare il colloquio con l'altro, quando si assume un atteggiamento che è la negazione stessa della possibilità del colloquio. I bruti non possono avviare alcun colloquio; e non possono precisamente perchè, essendo privi di ragione, non colgono la verità oggettiva e universale.

L'idealismo — come già ricordato — ha deificato e unificato il pensiero vanificando l'individuo; l'esistenzialismo vuol rivalutare l'individuo sacrificando a piè pari il pensiero e finisce logicamente per sacrificare il più autentico, sublime valore della persona.

Nei due casi si ha forzatamente (a dispetto di tutte le acrobazie compiute per sfuggire alle ferree leggi della logica) un'identica conclusione riguardo al problema solipsistico. Si tratterà semplicemente di scegliere tra la solitudine del pensiero puro, unico, dell'io trascendentale (per cui non ha senso parlare dell'angoscia, del rischio, della tragedia individuale), e la solitudine non meno desolante dell'io empirico, del singolo, dell'esistente: questi, avendo tolto il ponte che rende possibile la comunicazione con gli altri (avendo cioè sacrificata la verità), non riuscirà mai ad evadere realmente dalla sua disperata situazione di assoluto isolamento.

Riconosciamo pure, com'è doveroso, all'esistenzialismo il merito di aver richiamato l'attenzione su infiniti fattori obliterati e negati dall'idealismo; di aver sottolineato l'importanza incalcolabile del dramma personale (dramma assolutamente ignorato dall'idealismo, che, proprio per questo, è essenzialmente disumano).

Ma non si rivaluta l'individuo devitalizzandolo, riducendolo all'impotenza; togliendogli quella luce che è la ragione stessa dell'esistenza, che è l'aspetto più essenziale della vita spirituale (nello stesso ordine soprannaturale: « *Haec est vita aeterna ut cognoscant te, Deum verum* », Giov. 17, 3).

Bisognerà dunque ritornare alla verità oggettiva, poichè nessuna comunicazione può essere stabilita con gli altri se non nella verità e per la verità. Di quale comunicazione è ancora lecito parlare, quando si rifiuta ogni valore alla testimonianza che ogni uomo, sull'esempio del Cristo, deve rendere alla verità?

Per il C. l'uomo si trova oggi nell'impossibilità di rendere testimonianza alla verità: non può più essere un martire, un testimone della verità. Non è lecito affrontare il martirio per testimo-

niare ad ogni costo. C'è di più: chi affronta il martirio è addirittura un suicida! E' la logica stessa (ironia delle cose!) che conduce il C. a quest'affermazione veramente paradossale: « Nessuna teologia morale potrebbe obiettare contro l'atto di abiura, date le condizioni esposte ». E qui, evidentemente, è il Vangelo stesso che va a farsi benedire! Lasciamo, per un'altra volta, la parola al C. stesso: ne vale proprio la pena.

« La risposta al primo interrogativo (dichiarazione di non volersi assumere la responsabilità di azioni, della cui bontà non siamo sicuri) è la risposta dei martiri. Ma il caso del martirio è a sua volta un caso di coscienza sconcertante: è lecito andare incontro al martirio, se la rinuncia alla vita (cioè il martirio subito) si riduce per le condizioni storiche (rivoluzioni, guerre, disorientamenti sociali, ecc.) ad un investimento stradale qualunque? Vale a dire la *testimonianza* si risolve nella confessione intima che un uomo di fede fa a se stesso, solo questo. Non testimonia agli altri; purtroppo gli altri non si trovano nelle condizioni di intendere quella testimonianza; bensì nelle identiche condizioni degli infermieri di un manicomio che eseguono l'ordine di mettere una camicia di forza a due che (asserendo entrambi di essere il Figlio di Dio) sono venuti alle mani. E' lecito, per testimoniare ad ogni costo, affrontare il martirio, quando coloro che ti impongono la testimonianza contraria sono per es. dei pazzi affetti da mania religiosa, ricoverati in un ospedale psichiatrico? Pazzi che, avendo osservato (è proprio dei dementi vigilare) una minore sorveglianza da parte della direzione dell'ospedale, una diminuzione del personale inserviente, hanno facile ragione dell'unico che si è trovato a transitare nel reparto, e gli hanno imposto l'abiura alla fede professata, sotto pena di morte in caso di rifiuto? E' evidente che chi affronta il martirio in questo caso sarebbe un suicida e non un martire (un testimone), perchè non testimonierebbe ad alcuno. Monologo, solo monologo, essendo interdetto il dialogo. Una testimonianza è un aspetto del dialogo (in atto o in potenza). Nessuna teologia morale potrebbe obiettare contro l'atto di abiura, date le condizioni esposte. Ma se per ipotesi le condizioni sociali presentano le stesse caratteristiche manicomiali, allora martirio e suicidio diventano termini equivalenti. L'ipotesi della coincidenza non è purtroppo una fantasia; s'intende, se la testimonianza è limitata al recinto individuato e riconosciuto (da coloro che sono fuori dal recinto stesso) come reparto di alienati.

In caso contrario, la questione non ha luogo. Ma gli aspetti dell'esistenza odierna tendono a rendere improbabili i casi contrari. Questa, una delle situazioni più tragiche » (pp. 142-144).

E più oltre leggiamo ancora: « *L'autentica testimonianza non può essere una testimonianza pubblica, vale a dire: non testimonianza... La testimonianza praticamente diventa impossibile (come nel caso dell'accolta di pazzi che impone un atto di abiura)* » (p. 145).

« Una testimonianza — dice il C. — è un aspetto del dialogo ». Giustissimo. E aggiungiamo pure: un aspetto essenziale. Tolto ogni valore alla testimonianza, eliminata la verità che sola può autenticare la testimonianza stessa, il dialogo non ha più ragione di essere, è reso impossibile: diventa un controsenso, un'assurdità. L'analisi fenomenologico-esistenziale condanna così, proprio come accade nell'esistenzialismo di sinistra, allo smacco finale, alla disperazione. L'uomo è condannato all'eterno monologo: « solo monologo, essendo interdetto il dialogo ».

* * *

Abbiamo cercato di intavolare un discorso col C. — Ma dopo quanto s'è detto vien naturale di chiederci: il nostro discorso è stato veramente un dialogo ovvero un semplice monologo?

Indoviniamo facilmente la risposta del C. a un simile interrogativo. Secondo lui noi ci siamo indubbiamente trincerati nel cerchio chiuso e impenetrabile dell'esecrata coerenza e dell'obiettività. Comunque, nella nostra posizione la possibilità del dialogo è pienamente giustificata dalla stessa natura della verità obbiettiva, la quale, appunto perchè trascendente e universale consente ai singoli soggetti di superare i limiti della situazione esistenziale per ancorarsi nei valori eterni.

Com'è possibile condurre un colloquio e giungere ad un'intesa con chi nega, almeno praticamente, la possibilità del dialogo?

Per usare un'espressione cara al C., dovremo dire che la nostra discussione può paragonarsi ad una lotta tra l'alienato e chi non lo è? « Ma la lotta tra l'alienato e chi non lo è, è una lotta impari, gli infermieri sono i più numerosi ». Come distingueremo l'alienato da chi non lo è, gli infermi dagli infermieri? Per vera fortuna il C. ci cava dall'impiccio: « gli infermieri sono gli infer-

mi » (p. 141). « Gli infermieri . . . , nel caso di tutti i giorni, sono dei poveri dispersi in un mondo che ha optato per la tecnica delle complicazioni progressive » (l. cit.).

E a fondamento di tutte queste complicazioni si dovrà sempre trovare la radice d'ogni male, la seduzione dell'obbiettività e dell'universale logico, seduzione a cui ha saputo resistere un numero troppo esiguo di infermieri che sono dei poveri dispersi in questo mondo di alienati (ossia di sedotti dalla coerenza).

Stando così le cose, ed essendoci d'altra parte riconosciuto il diritto di opzione, non abbiamo difficoltà a scegliere la nostra posizione: decisamente tra gli alienati-sedotti. Per noi non si tratta certo di una seduzione del maligno. Siamo ben lieti di essere sedotti, vinti e soggiogati dalla verità. L'apparente sconfitta non è, in realtà, che la più grande vittoria a cui possa aspirare l'uomo: la vittoria della verità che salva liberandoci appunto dalla follia (« *veritas liberabit vos* »).

Se è lecito anche a noi citare un testo della Scrittura, diremo al C. che siamo ben lieti di poter applicare al caso nostro le parole rivolte da Geremia al Signore: « *Seduxisti me, Domine, et seductus sum; fortior me fuisti et invaluisti* »; anche se, per il fatto stesso di accettare la seduzione, di volere ad ogni costo la vittoria della verità, ci accadrà di essere trattati alla stessa stregua di Geremia, il quale si affretta ad aggiungere: « *factus sum in derisum tota die, omnes subsannant me* » (20,7).

Quando tentiamo di avviare il discorso con qualcuno dei rappresentanti delle più recenti correnti di pensiero, a un certo momento non può non sorgere spontanea la domanda: sono io un saggio attorniato da tanti matti, o sono piuttosto un matto capitato in mezzo a tanti savi? Il rispondere che siamo tutti matti, tutti alienati, non risolve la questione. Occorre scegliere: e scegliere non già per il piacere della scelta in sè e per sè, per il piacere del rischio. Se si vuole spezzare il cerchio maledetto della pazzia (il vero incubo che ci opprime) si deve scegliere a ragion veduta.

E riteniamo fermamente (beati i *possidentes!* dirà il C.) che la ragione, nonostante la congenita infermità derivata appunto dal peccato originale, fruisca ancora di tanta luce da poter constatare che il connubio *sofferenza-verità*, di kierkegaardiana memoria, non ha senso nè valore quando si neghi l'obbiettività della verità (cioè: la verità stessa). Sicchè la « crisi del fondamento della metafisica » non può essere altro che la crisi agonica o, più

esattamente ancora, il fallimento della ragione e, quindi, dell'uomo.

Si dirà forse che siamo un epigono dell'Inquisizione? Può essere che ci si faccia grazia di questo appellativo. Ma non potremo certo sfuggire ad un'altra accusa non meno sferzante. Quella di essere un dogmatico arrabbiato, un ostinato conservatore, che s'è rinchiuso nella torre d'avorio costruita tanto faticosamente dalla scolastica medioevale. Il nostro dovrebbe essere l'atteggiamento proprio di chi non s'accorge che il mondo cammina, che il pensiero ha percorso nuove tappe, conquistato più fulgide mete, che indietro non si torna nè si può tornare. L'atteggiamento che s'addice a colui il quale ignora che la conquista della verità non si ottiene d'un solo colpo, non è del passato, bensì esige un continuo sincero sforzo, un eterno superamento. La nostra stessa mentalità di imperterriti sopravvissuti ci impedirebbe di comprendere a fondo l'aspirazione del mondo contemporaneo, dell'anima moderna; di apprezzare, nel loro giusto valore, le conquiste sempre nuove dello spirito.

Avremo forse la pretesa di convertire il C. al neo-tomismo?

« Il neo-tomismo — scrive il C. — ha sempre avuto un certo credito, ma il suo credito non ha oltrepassato la schiera dei cattolici, anzi, di un certo gruppo di cattolici » (p. 15).

Non abbiamo difficoltà a rispondere che il tomismo (con o senza il *neo*), proprio perchè non è un dogma, non è un sistema che debba essere accettato per fede dal cattolico. Nel campo filosofico esso non pretende certo di aver risolto tutti i problemi, di aver detto l'ultima parola su ogni questione, di aver dissodato tutto lo sconfinato terreno della ricerca filosofica. Soltanto un autentico folle potrebbe avanzare una pretesa del genere.

Si tratta piuttosto di una questione di metodo e di certe verità fondamentali di ordine metafisico (quelle appunto su cui abbiamo maggiormente insistito), verità che non si possono rigettare senza negare nel contempo (in forza della logica stessa delle cose) la ragione. Sono appunto le prime verità, i primi principi, i presupposti di ogni filosofia degna di questo nobilissimo nome e i presupposti della stessa fede (i « *praeambula fidei* » della rinnegata tradizione).

Per i cattolici vi sono inoltre i dogmi che debbono essere accettati e interpretati nel senso lucidamente esposto dal Magistero ecclesiastico.

Negare siffatte verità non significa soltanto adottare un sistema diverso e contrastante col tomismo, ma altresì negare la fede e la possibilità stessa di ogni filosofia.

Il vicolo cieco, in cui si sono impantanate tante correnti della moderna filosofia, sta ancora una volta a dimostrare che non si viola e non si rinnega impunemente il valore della ragione.

Il problema metafisico, nella sua legittima impostazione, non è davvero un derivato del peccato originale. E' molto più semplicemente, la necessaria giustificazione della nostra stessa ragion d'essere: la più fondamentale autenticazione della nostra concreta esistenza.

Unico cordialissimo augurio, che vorremmo fare a conclusione della nostra interminabile nota critica, è questo: che si ritorni a un giusto equilibrio mentale, il quale ci consenta di salvare senza distinzione tutti i valori veramente umani e, per ciò stesso, oggettivi e trascendenti; a quell'equilibrio felicemente attuato nella classica formula dell'Aquinate: « *Hic homo intelligit* ». Formula giustamente tanto cara al Mazzantini perchè pregnante di ricchissima virtualità. Chè non si può sacrificare impunemente l'*hic homo* (idealismo) nè l'*intelligit* (esistenzialismo) senza cadere nell'assurdo, senza ricoprirsi di ridicolo e, ciò che è peggio, senza finire coll'esser vittime della più nera disperazione.

RAIMONDO VERARDO O. P.

LA SS. EUCARISTIA NELLA MODERNA LETTERATURA TEOLOGICA DELL'ORIENTE CRISTIANO

E' evidente che ad affrettare l'auspicato ritorno dei cristiani dissidenti alla unità dell'ovile di Cristo — ritorno di cui innumerevoli ragioni proclamano oggi la urgenza estrema — contribuiranno fuori dubbio in maniera superlativamente efficace l'allargarsi e l'approfondirsi della conoscenza reciproca, piuttosto superficiale e sommaria, che attualmente lega fra loro i fedeli di Cristo disseminati nelle varie confessioni religiose che da Lui si denominano. L'allargarsi infatti e l'approfondirsi di tale reciproca conoscenza, comportando la graduale dissipazione di secolari pregiudizi e di dannose prevenzioni, favoriranno quella vicendevole comprensione e carità, senza di cui qualunque unione risulta praticamente impossibile. C'è da augurarsi pertanto che i cristiani tutti si conoscano un pò meglio fra loro e che i cattolici a loro volta abbiano un'idea un pò meno confusa e generica dei consensi e dissensi che il patrimonio della loro fede e il complesso delle loro tradizioni religiose, teologiche, liturgiche e disciplinari, trovano presso i fratelli separati di oriente e di occidente.

Di conseguenza tutt'altro che discutibile o scarsa la utilità di quelle pubblicazioni e di quei scritti intesi a migliorare ed aggiornare quella che è in proposito la cultura del clero e del laicato cattolico, soprattutto in quei paesi dove pubblicazioni e scritti del genere scarseggiano o addirittura, come in Italia, si contano sulle dita. Risulta così indicata la ragione del presente articolo in cui, per ovvie esigenze di limitazione, ci tratterremo con la massima brevità consentitaci dall'argomento solo sui consensi e dissensi che il pensiero cattolico concernente la SS. Eucarestia trova nella più recente letteratura teologica dell'oriente scismatico, trattandosi di un argomento generalmente poco o mal conosciuto.

Cominceremo dai consensi, di cui ci sbrigheremo con rapidità, per passare poi alle divergenze, di cui tratteremo con mag-

giore ampiezza e diffusione (1), e chiudere infine con un cenno alle questioni ed ai problemi di teologia eucaristica che non presentano per i teologi dell'oriente scismatico lo stesso interesse che generalmente viene loro attribuito nel mondo teologico dell'occidente cattolico (2).

* * *

Le definizioni della moderna letteratura teologica dell'oriente cristiano ortodosso convergono nel fare dell'Eucarestia (Εὐχαρίστια Eukharistia) un vero sacramento implicante la reale presenza del corpo e del sangue del Signore sotto le specie del pane e del vino.

E' soprattutto nell'uso ossia come comunione (κοινωνία, pritchachtchenie) che l'Eucarestia interessa i moderni teologi dell'oriente scismatico.

Più che sul carattere sacramentale dell'Eucarestia — cosa di cui spesso si sbrigano con un rapido richiamo alla costante persuasione della Chiesa in proposito — i teologi orientali amano insistere sulla eccellenza di questo sacramento nei confronti degli altri sacramenti o misteri, come essi dicono, rilevando fra l'altro che esso contiene non solo la grazia ma l'Autore stesso della grazia ed è sacrificio oltre che sacramento.

(1) Accennando in nota alla inconsistenza delle ragioni che sembrano militare in favore delle posizioni scismatiche.

(2) Per una rassegna degli esponenti più in vista della moderna letteratura teologica dell'oriente scismatico cfr. M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium* (op. in 5 voll.) t. I (*Theol. Dogm. Graeco-russorum, origo, historia, fontes*) Parisiis 1929 pp. 533-545; 605-640. Si limiteremo a menzionare: a) Tra i greci I. MESOLORAS, *εμβολικῇ τῆς ὁρθόδοξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (Simbolica della Chiesa ortodossa orientale), in due parti, ciascuna di due voll. Atene 1901, 1904; Chr. ANDROUTSOS, *Δογματικὴ τῆς ὁρθόδοξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (Dogmatica della Chiesa ortodossa orientale). Atene 1907; K. J. DYOBUNIOUES *τὰ μυστήρια τῆς ὁρθόδοξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἐξ ἀπόψεως δογματικῆς* (I Sacramenti della Chiesa ortodossa orientale dal punto di vista dogmatico) Atene 1913.

b) Tra i russi (diamo solo in italiano i titoli delle opere qui ricordate) SILVESTER, *La SS. Eucarestia*. Trudy XXIX Kijev 1888 III 149 ss.; S. MALEVANSKY, *Tentativo di teologia dogmatica ortodossa* (op. in 5 voll.) t. IV Kijev 1889; MAKARIJ (BULGAKOV), *Teologia dogmatica ortodossa* (in 2 voll.) Ed. V Petrograd 1895; N. MALINOWSKY, *Teologia dogmatica ortodossa*. (op. in 4 voll.) t. IV Serghief. Possad 1909.

Più che frutto di indagine personalmente condotta sui testi — di cui, salvo rare eccezioni, non esistono traduzioni in lingue occidentali — quanto diremo nell'articolo sarà una sistemazione organica ed una breve sintesi divulgativo-scientifica di cose già note agli specialisti in materia. Fra questi ultimi vanno particolarmente ricordati, oltre allo Jugie già menzionato, i seguenti autori: A. PALMIERI, *Theologia Dogmatica Orthodoxa*. Florentiae 1911, 1913; Th. SPACIL, *Doctrina Theologiae Orientis separati de SS. Eucharistiae in Orientalia Christiana XIII* (1928) 190-278 e XIV (1929) 5-171; M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Romae 1939. Per gli altri scritti che direttamente o indirettamente interessano il nostro argomento cfr. la ricca ed importante rassegna bibliografica con cui si apre il menzionato lavoro della SPACIL (che citeremo in seguito indicando col n. 1 la parte contenuta nel v. XIII del periodico *Orientalia Christiana*, con n. II quella contenuta nel v. XIV del medesimo periodico).

Reiteratamente prefigurata o adombrata nel Vecchio Testamento, l'Eucarestia per essi, come per i teologi cattolici, venne prima promessa poi istituita nel Nuovo. E' all'Eucarestia infatti che anche per i teologi dissidenti allude il noto discorso che si legge nel capitolo VI del Vangelo di Giovanni e la validità probativa dei testi neotestamentari che in proposito sogliono esser chiamati in causa dalla teologia cattolica (Mt. XXVI 26-28; Mc. XIV 22-29; Lc. XXII 19-20; I Cor. II 23-25) e anche per essi ineccepibile (3).

Con insistenza quindi ed energia non minori di quelle dei loro colleghi di occidente si battono per la tesi della presenza *vera, reale e sostanziale* di Cristo nella S. Eucarestia (4) e respingono come ereticali le opposte ipotesi del protestantesimo e dell'anglicanesimo (presenza simbolica, impanazione, unione ipostatica, presenza virtuale, presenza limitata al solo istante della comunione, ecc.).

Neanche le argomentazioni da essi adoperate allo scopo differiscono sostanzialmente da quelle in uso presso gli autori cattolici e di conseguenza oltre che sui menzionati testi della Sacra Scrittura, fanno leva sulla Tradizione e soprattutto sulle testimonianze dei Padri della Chiesa. Nella parte polemica si disimpegnano con pari abilità ed efficacia, lasciando un pò nell'ombra solo le obiezioni di carattere speculativo, che in genere trovano invece largo posto ed acuta disamina nei manuali cattolici.

Anche il problema concernente il modo d'attuarsi della presenza reale generalmente trova nella letteratura teologica dell'oriente slavo-bizantino una soluzione non diversa da quella cattolica. Anche in oriente cioè, soprattutto in Russia, si crede che la presenza reale di Cristo nella S. Eucarestia si attui attraverso una conversione meravigliosa ed unica nel genere: a) conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue di Cristo; b) conversione non implicante la sparizione delle specie od accidenti delle sostanze convertite; c) conversione alla quale l'appellativo di *transustanziazione*, anche se

(3) Nel commentare ed utilizzare i testi biblici in parola i teologi dissidenti si comportano perfettamente alla stregua dei teologi cattolici (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.*, I pp. 228-229).

(4) Il corpo e il sangue di Cristo — essi dicono, facendo proprio il linguaggio della teologia cattolica — è *veramente* (ἀληθῶς), *sostanzialmente* (οὐσιωδῶς) e *realmente* (πραγματικῶς) presente sotto le apparenze del pane e del vino (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* I p. 231).

di nuovo conio e cioè estraneo al linguaggio biblico e patristico, si adatta meglio di qualunque altro appellativo (5).

Sostanziale accordo fra teologia occidentale ed orientale si registra inoltre nel modo di risolvere le note questioni concernenti la totalità ed integrità di Cristo nella S. Eucarestia, il culto dovuto a quest'ultima, la materia del sacramento, la necessità delle parole della istituzione in ordine alla consacrazione, il ministro, il soggetto, gli effetti, la necessità, la natura sacrificale della Eucarestia.

E' infatti dottrina comune tra i teologi dell'oriente scismatico:

a) Che Cristo sia presente *totus et integer* e cioè in corpo, sangue, anima e divinità in ciascuna delle due specie e nelle singole parti risultanti dalla loro frazione o divisione.

b) Che il culto da tributarsi a Cristo nella S. Eucarestia sia quello di latria o di adorazione propriamente detta, data la perdurante, inscindibile unione della di Lui natura umana con la persona del Verbo (6).

c) Che la materia del Sacramento sia data dal pane di frumento e dal vino di uva, essendo stata questa la materia adoperata da Cristo nell'ultima cena e dalla Chiesa dalle origini fino ad oggi.

d) Che le parole da Cristo pronunziate nell'istituzione della Eucarestia siano indispensabili alla consacrazione.

e) Che il potere di consacrare l' Eucarestia appartenga soltanto ai Vescovi ed ai Sacerdoti, avendolo Cristo, a testimonianza della Scrittura e della Tradizione, confidato solo agli Apostoli ed ai loro successori; quello invece di distribuirlo appartenga agli stessi in linea ordinaria, ai diaconi solo in linea straordinaria (7), come risulta dalla costante prassi della Chiesa e da precise disposizioni conciliari.

f) Che del Sacramento in parola siano capaci solo i battezzati appartenenti alla Chiesa militante, e che a questi la Comu-

(5) Particolarmente meritevoli di segnalazioni in proposito i teologi russi MALINOVSKY e MAKARIJ (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* I pp. 235-236).

(6) Generalmente in oriente si ha scarsa stima del culto eucaristico quale è praticato dai cattolici e lo si biasima come troppo materiale, esteriore, teatrale e nestoriano, diretto alla umanità più che alla divinità presente sotto le specie. Negli ultimi tempi, secondo alcuni polemisti, lo si sarebbe addirittura sostituito col culto del S. Cuore (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* I 240). Così pure si rimprovera spesso ai sacerdoti cattolici di preferire la lingua latina a quella volgare nella celebrazione della S. Messa, di pronunziare sotto voce le parole della consacrazione e di celebrare talvolta alla presenza del solo inserviente (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* I pp. 278).

(7) E cioè in caso di semplice necessità secondo alcuni teologi, di necessità estrema, secondo altri.

nione torni spiritualmente vantaggiosa nella misura delle loro buone disposizioni, prima fra tutte lo stato di grazia, riconquistato col lavacro del sacramento della Penitenza (8).

g) Che agli stessi anzi incomba l'obbligo di comunicarsi almeno una volta all'anno, trattandosi di un sacramento necessario di necessità di precetto sia divino che ecclesiastico.

h) Che quale mezzo però tra i più efficaci di perseveranza e di avanzamento nello stato di grazia e di soprannaturale giustizia l'Eucarestia vada ricevuta con la maggiore frequenza possibile e che si possa anzi riceverla anche tutti i giorni, purchè ci si distingua per purezza ed integrità di vita.

i) Che gli effetti sacramentali dell'Eucarestia emergano dalla considerazione della particolare natura che fa di questo sacramento il cibo, l'alimento del cristiano e si identifichino pertanto con la nutrizione spirituale — ossia l'aumento, il progresso, la elevazione, la illuminazione, l'irrobustimento dell'anima mediante la grazia —, con la remissione dei peccati veniali e la preservazione da essi, col rinsaldarsi dei legami che tengono il cristiano unito al corpo mistico di Cristo, con l'aumento del diritto alla futura gloria dell'anima e del corpo.

l) Che l'Eucarestia sia un vero e proprio sacrificio oltre che un sacramento: un sacrificio prefigurato e preannunziato nel Vecchio Testamento, promesso (9) ed istituito nel Nuovo (10); un sacrificio di adorazione, di ringraziamento, di propiziazione e di impetrazione; un sacrificio che, a differenza del relativo sacramento, utile come tale solo a quelli che lo ricevono, viene offerto anche per gli assenti e i defunti; un sacrificio commemorativo e misticamente riproduttivo di quello della croce, di cui applica i frutti e da cui differisce solo perchè incruento, perenne, universale ed implicante il mistero di sacerdoti secondari; un sacrificio infine che si offre nella S. Messa, il cui momento essenziale non è nè quello dell'offertorio nè quello della comunione sibbene quello della consacrazione, in cui attraverso la mistica separazione del

(8) La preparazione da premettere alla S. Comunione, anche per i teologi dello oriente slavo-bizantino, esige inoltre raccoglimento, digiuno, e purezza corporea. Su quest'ultima disposizione però in oriente si è un pò più severi che in occidente. Dei canonici infatti menzionati da PEDALION e NIKODIM, interdiccono la comunione alle donne in mestruazione, ai coniugi dopo l'uso del matrimonio e in certi casi di polluzione (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* p. 266).

(9) Una promessa dell'Eucarestia come sacrificio il Malinowski ravvisa nelle seguenti parole del noto discorso della promessa « *panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita* » (Jo. VI, 51). Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* I p. 268.

(10) I testi biblici e patristici chiamati in causa in sede di dimostrazione sono generalmente quelli utilizzati dalla teologia cattolica.

corpo dal sangue di Cristo si attua la immolazione, elemento essenziale di ogni vero sacrificio.

* * *

Ed eccoci ora alle divergenze. La teologia eucaristica dell'oriente scismatico, oggi come in passato, si allontana da quella cattolica principalmente nelle questioni concernenti a) il pane da usare nella celebrazione della S. Messa, b) la forma dell' Eucarestia, c) il rito di amministrazione, d) la comunione ai bambini.

I. Perfettamente d'accordo con gli antichi polemisti antilatini i moderni teologi dell'oriente scismatico ritengono gravemente obbligatorio, in quanto necessario di rigorosa necessità precettiva, l'uso del pane fermentato nella celebrazione della S. Messa. Generalmente però non giungono fino ad affermare che l'uso del pane azimo in vigore nella Chiesa latina comprometta sicuramente la validità della consacrazione. Non maggiore originalità nei confronti dei polemisti più antichi i moderni teologi rivelano in sede di prova. Sempre infatti echeggiando nella sostanza i motivi della vecchia polemica, non si stancano anzitutto di ripetere che l'uso del pane fermentato nella celebrazione della S. Eucarestia fu universale nella Chiesa dei primi secoli, ciò risultando dal fatto che documenti e monumenti dell'antichissima tradizione cristiana designano il pane eucaristico con gli appellativi di ἄρτος e di « *panis usitatus* », esclusivamente allusivi al pane fermentato, l'uno perchè, in forza della sua etimologia (deriverebbe infatti da ἄρτιος o da ἀρ(ι)ω), significa pane perfetto o sollevato, l'altro perchè il pane comunemente usato nella antichità non fu che il pane fermentato (11). Tale uso anzi fu, secondo essi, tutt'altro che estraneo agli Apostoli. E' col nome ἄρτος infatti — si dice — che nei noti passi del libro degli Atti II, 42, II, 46, XX, II viene designato il pane da essi consacrato (12).

(11) Che questi appellativi però — si rilevò assai per tempo da parte cattolica — siano appellativi esclusivamente allusivi al pane fermentato è affermazione nettamente smentita sia dalla S. Scrittura, in cui la voce ἄρτος, chechè sia della sua etimologia, viene qua e là adoperata con riferimento anche al pane azimo, alla manna ed ai pani di proposizione, sia dalla letteratura profana (Plinio, Ippocrate, Galeno, Celso), la quale, come risulta da accurate indagini (nelle quali si distinsero fra i primi il Ciampini ed il Mabillon), testimonia che l'uso del pane azimo nei primi secoli dell'impero fu assai più frequente di quanto comunemente si creda (cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* II, p. 131. L'autore, dedicando all'argomento un intero e lungo paragrafo prova la tesi seguente. « *Non potest probari usum fermentati olim universalem in Ecclesia fuisse* »).

(12) Va senza dire che la infondatezza della opinione che fa della voce ἄρτος un nome proprio ed esclusivo del pane fermentato, toglie evidentemente vigore alla prova. Si aggiunga che, siccome in Atti II, 46 si parla di celebrazione quotidiana ed in Giudea il pane fermentato veniva completamente a mancare nel periodo pasquale,

Cristo medesimo non avrebbe adoperato che pane fermentato nella istituzione dell'Eucarestia. Così almeno ritiene la maggioranza dei teologi, per moltissimi dei quali il Divin Maestro avrebbe con questo stesso imposto ai suoi discepoli l'uso del medesimo pane nelle loro future celebrazioni dato che l'esempio di Lui implica di per sè l'obbligo dell'imitazione per coloro che ne seguono le orme (13).

I teologi in parola, facendo risalire a Cristo medesimo l'uso del pane fermentato nella celebrazione della S. Eucarestia, muovono generalmente dal supposto che l'ultima cena, nel corso della quale il divin Maestro procedette alla istituzione eucaristica, stando ai dati emergenti dal racconto di Giovanni, abbia avuto luogo la sera del 13 e non del 14 Nisan, e cioè quando non si disponeva che solo di pane fermentato, identificandosi col 14 Nisan il primo giorno degli azimi (14).

si è pienamente autorizzati a supporre che almeno durante questo periodo gli Apostoli facevano uso di pane azimo.

(13) Cosa evidentemente falsa — si replica giustamente da parte cattolica — giacchè se l'esempio di Cristo implicasse di per sè stesso l'obbligo della imitazione per i cristiani, questi ultimi risulterebbero obbligati ad imitare il loro Maestro anche nella circoncisione, nella celebrazione della pasqua giudaica ed in moltissime altre cose alle quali in realtà non sono affatto obbligati.

(14) Per alcuni dei sostenitori di tale ipotesi l'ultima cena fu una comune cena di addio e non il banchetto legale di pasqua, per altri invece una anticipazione di quest'ultimo voluto da Cristo in previsione della imminente passione che gli avrebbe impedito di celebrarlo, in conformità delle prescrizioni legali, la sera successiva.

In realtà è cosa tutt'altro che facile a stabilirsi con sicurezza se la sera in cui ebbe luogo l'ultima cena — sera che indubbiamente e per tutti fu quella del giovedì santo — debba identificarsi con quella del 13 ovvero del 14 Nisan. L'interrogativo, formulato già nel secolo II, rimane ancora privo di una risposta che si imponga universalmente per la sua evidenza (cfr. in proposito L. FILLION, *Vita di Gesù Cristo*, trad. Ital. di P. G. Fiori, Ed. Marietti 1940 v. III, pp. 310-315, e soprattutto la nota bibliografica di p. 312, nonché TH. SPACIL, *op. cit.* II, pp. 126-133). Ma che Cristo nell'ultima cena — celebrata la sera del 13 ovvero del 14 Nisan — abbia fatto uso di pane fermentato, risulta assai poco probabile ove si rifletta che i sinottici parlano di questa cena come di un autentico convito legale di pasqua e che il convito pasquale implicava come essenziale e quindi insostituibile l'uso degli azimi. Con linguaggio infatti che non consente equivoci i sinottici « dicono espressamente che *nel primo giorno degli azimi*, il 14 di Nisan, nel giorno in cui (gli ebrei) mangiavano la Pasqua, nel giorno in cui era necessario mangiare la Pasqua, i discepoli domandarono al divin Maestro in qual luogo desiderava che gli si preparasse la Pasqua (Mt. XXVI, 17; Mc. XIV, 12; Lc. XXII, 7). E aggiungono che furono tosto designati dal Salvatore due discepoli per andare a preparare la Pasqua (Mt. XXVI, 18-19; Mc. XIV, 13-16; Lc. XXII, 10-13) e che quando fu venuta la sera si mise a tavola con i dodici, per consumare il pasto preparato (Mt. XXVI, 20; Mc. XIV, 17; Lc. 22, 14). Cfr. L. FILLION, *op. cit.*, p. 310. E la legge mosaica a sua volta è così categorica ed assoluta nell'esigere l'uso degli azimi nella celebrazione del convito pasquale, da non consentire o quanto meno da rendere estremamente improbabile la ipotesi che gli ebrei potessero non tener conto di tale disposizione in caso di anticipo della celebrazione in parola (ammessa pure la possibilità di un tal caso). Cfr. Ex. XII, 15-20, 39 e XIII, 3-7.

Va da sè che la utilità della ipotesi, di cui si è rilevata la estrema improbabilità ai fini della tesi scismatica, si riduce a zero, ove nella *fractio panis* menzionata da Luca (XXIV, 30) come compiuta da Gesù alla presenza dei discepoli di Emmaus si ravvisi una ripetizione dell'atto consecratorio compiuto nell'ultima cena. Il pane infatti usato da Gesù ad Emmaus fu certamente azimo, perchè si era ancora nella settimana di Pasqua.

L'assoluta necessità del pane fermentato nella celebrazione della S. Eucarestia emergerebbe infine, sia pure con evidenza notevolmente minore: a) dall'origine, secondo alcuni giudaica, secondo altri ereticale, dell'uso del pane azimo nella celebrazione della S. Messa; b) dalla considerazione di ordine filologico che anche nella S. Scrittura il pane eucaristico viene con estrema frequenza designato con la voce ἄρτος, la quale, derivando, come s'è detto, dall'aggettivo ἄρτιος, che significa perfetto, ovvero dal verbo ἄρῶ, che significa sollevare, non può che denotare un pane perfetto e vivo e quindi un pane fermentato; c) dalla assoluta inettitudine di un pane inanimato e vile, quale è quello azimo, a simboleggiare un corpo nobilissimo e vivo, qual'è quello di Cristo in cui è destinato a tramutarsi nell'istante della consacrazione (15).

II. Neanche circa la forma dell'Eucarestia la moderna letteratura teologica dell'oriente scismatico si allontana dalla posizione dei vecchi polemisti antilatini. Di conseguenza più che nelle parole della istituzione «*Hoc est corpus meum... Hic est sanguis meus...*» (16), i moderni teologi scismatici ripongono la forma dell'Eucarestia nella *epiclesi* (ἐπίκλησις) propriamente detta, consistente in una bella e suggestiva formula di preghiera, che nelle liturgie orientali tiene ordinariamente dietro alle parole della istituzione ed implica una invocazione al Padre, perchè mediante

(15) Il carattere evidentemente sofistico di tale tipo di argomentazioni ci dispensa quasi dal rilevare quella che fu ed è in proposito la giusta replica della teologia cattolica. Basterà rilevare:

a) che la origine giudaica od ereticale dell'uso del pane azimo nella celebrazione dell'Eucarestia potrà affermarsi ma non provarsi, in quanto per provarla bisognerebbe prima provare — cosa impossibile, come s'è detto, — che Cristo nell'ultima cena si servì non di pane azimo ma fermentato.

b) che la derivazione della voce ἄρτος dall'aggettivo ἄρτιος ovvero dal verbo ἄρῶ è tutt'altro che sicura e che comunque nell'uso biblico essa designa sia il pane azimo sia quello fermentato (cfr. anche *Lc.* XXIV, 30).

c) che stando al linguaggio neotestamentario è il pane azimo e non quello fermentato il più atto a simboleggiare il corpo di Cristo, in quanto il pane azimo viene proclamato simbolo di purezza, il fermento invece simbolo di peccato (*I Cor.* V, 8; *Gal.* V, 9; *Lc.* XII, 1).

(16) Circa l'efficacia delle parole della istituzione in ordine alla consacrazione, gli esponenti più in vista della moderna teologia slavo-bizantina si dividono in due correnti. Gli uni infatti (Malinowsky, Maltzew, Gocken, Laubov) attribuiscono loro una efficacia solo parziale e le considerano pertanto forma del sacramento insieme con la epiclesi; altri invece (Mesoloras, Dyobouniotes, Androutsos, Makarij), negano loro ogni efficacia consacratrice, le considerano semplici elementi narrativi e identificano la forma con la sola epiclesi.

Universalità di consensi sembra invece riscuotere la tesi relativa alla necessità che la consacrazione abbia luogo durante la Messa. Sembra infatti che i teologi scismatici ad *liceitatem consecrationis* considerino indispensabile la celebrazione della intera Messa, ad *validitatem* invece ritengano necessaria almeno la celebrazione della *Missa fidelium*. Va senza dire che tale atteggiamento dottrinale li inclina a respingere come invalida oltre che gravemente illecita la consacrazione avvenuta *extra Missam*. Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.*, I, pp. 249-252.

lo Spirito Santo trasformi (ovvero perchè mandi lo Spirito Santo a trasformare) il pane e il vino nel corpo e sangue di Cristo, per la santificazione di chi se ne alimenta (17).

Nella liturgia di S. Giovanni Crisostomo la epiclesi suona così: «...rogamus et oramus et supplicamus ut emittas Spiritum Sanctum tuum super nos et super haec oblata dona... Et fac quidem panem hunc pretiosum corpus Christi tui... Quod autem est in calice hoc pretiosum sanguinem Christi tui... ea transmutans Spiritu tuo Sancto... Ut fiat accipientibus in sobrietatem animae in remissionem peccatorum, in communicationem S. Spiritus, in plenitudinem regni coelorum: in fiduciam erga teipsum, non in delictum aut damnationem » (18).

Nel tentativo però di imbastire una giustificazione teologica di tale dottrina, i sostenitori di essa sembrano preoccupati del numero più che della solidità degli argomenti. Ci limiteremo a ricordarne i più significativi.

Anzitutto — essi dicono — Cristo operò la meravigliosa tramutazione dell'ultima cena non già pronunciando le parole *Hoc est corpus meum*... *Hic est sanguis meus*..., sibbene con una azione affatto diversa, interna od esterna, di imperio forse o più probabilmente di benedizione e di preghiera. Le fonti bibliche infatti, che riferiscono sulla istituzione della Eucarestia (Mt. XXVI, 26 ss.; Mc. XIV, 22 ss.; Lc. XXI, 19 ss.; I. Cor. XI, 22 ss.), testimoniano, a loro dire, che il Signore pronunziò le due formule solo a consacrazione avvenuta e che con esse pertanto non potette mirare ad altro che a manifestare ai suoi discepoli la meravigliosa conversione che l'avvenuta consacrazione implicava. Esse infatti affermano che Gesù pronunziò le due formule dopo di aver rese le grazie (ἐυχαριστήσας Mt., Lc., I. Cor.) e benedetta (εὐλογήσας Mt., Mc.) la materia del sacramento ed affermar questo equivale, secondo essi, ad affermare che le due formule furono da Lui pronunziate *a consacrazione avvenuta*, in quanto i due verbi adoperati dagli agiografi *render grazie* (ἐυχαριστεῖν) e *benedire* (εὐλογεῖν) sono sinonimi — risultando adoperati l'uno per l'altro in frasi perfettamente uguali — e significano *consa-*

(17) Con tale tipo di invocazioni od epiclesi non vanno confuse quelle invocazioni od epiclesi — dette epiclesi in senso largo — presenti in tutte le liturgie, rivolte al Figlio od a tutta la SS. Trinità (qualche volta anche al Padre ma non perchè mandi lo Spirito Santo) ed intese ad ottenere non la tramutazione delle oblate, sibbene la loro benedizione, la loro accettazione ovvero la santificazione di coloro che se ne alimenteranno a consacrazione avvenuta.

(18) I. GOAR, Εὐχολόγιον *sive rituale graecorum*, Venetiis 1730, p. 62.

crare, tale essendo il significato che generalmente hanno i due verbi nella antica letteratura cristiana (19). Stando anzi al racconto di Marco, XIV, 22 ss. — aggiungono alcuni — sembra che le due formule siano state pronunziate non solo a consacrazione ma anche a comunione avvenuta, esprimendosi l'evangelista in questi termini: « Et accepto calice, gratias agens dedit eis et biberunt ex illo omnes, et ait illis: Hic est sanguis meus... » (20).

Una conferma che Cristo operò la prima transustanziazione eucaristica non con le parole alle quali tanto tiene la teologia cattolica, sibbene *rendendo le grazie e benedicendo* la materia destinata alla mirabile conversione, i moderni teologi dell'oriente scismatico inclinano a ravvisare nella espressione paolina *calix benedictionis* (τό ποτήριον τῆς εὐλογίας I. Cor. X, 16), certamente allusiva al sacramento dell'Altare e nel nome *eucharistia* che questo sacramento assunse assai per tempo nel linguaggio della Chiesa. Sembra loro infatti che il genitivo *benedictionis* della formula paolina e il nome *eucharistia* implicino un chiaro riferimento alla parte essenziale anzi alla forma del duplice rito compiuto da Cristo nell'ultima cena e cioè alla stessa azione conversiva e non ai preamboli di esso, come ritiene la teologia cattolica (21).

(19) All'argomentazione si suole in sostanza opporre quanto segue: si sia o meno d'accordo circa la sinonimia dei due verbi εὐχαριστεῖν ed εὐλογεῖν, — sinonimia respinta da numerosi ed autorevoli esegeti cattolici e non cattolici, — affatto gratuitamente si sostiene che essi hanno anche nei racconti biblici relativi alla istituzione dell'Eucarestia il significato di « *consacrare* » che hanno nel linguaggio degli scrittori ecclesiastici dalla metà del II secolo.

Che sia vero l'opposto i teologi cattolici desumono:

a) Dal fatto che — come con dovizia di citazioni provano il LINGENS (*Die euchar. Konsekrationsform in Zeitschrift für Kath. Theologie*. Innsbruck 1897, 51 ss.) e lo SCHANZ (*Der Konsekrationsmoment in der hl. Messe in Katholik* LXXVI, Mainz 1896 II, I ss.) — nel linguaggio biblico, anche neotestamentario, il verbo εὐχαριστεῖν significa costantemente « *ringraziare* », il verbo εὐλογεῖν invece « *benedire* » o, più precisamente, « *invocare un bene per qualcuno* » e, se è Dio che benedice, « *conferire un bene* ».

b) Dal fatto che tutte le liturgie, le quali in fondo non fanno che riprodurre drammaticamente il rito dell'ultima cena, al momento *eucaristico* ed *eucologico* di quest'ultimo fanno corrispondere il prefazio ed il Sanctus, che implicano rispettivamente un vero ringraziamento ed una autentica benedizione all'indirizzo dell'Altissimo.

(20) Il rilievo però non tiene sufficientemente conto dell'evidente marcato parallelismo dei tre sinottici nel racconto della istituzione eucaristica. A tenerlo in quel conto in cui merita di esser tenuto, esso persuaderà agevolmente che non è il caso di intravedere nel modo di esprimersi di Marco l'intento di assegnare agli avvenimenti narrati un ordine cronologico di svolgimento diverso da quello assegnato loro dal primo e dal terzo Evangelista.

(21) Che la espressione *calix benedictionis* ed il nome *eucharistia* importino una chiara allusione al momento eucologico ed eucaristico del duplice rito consacrativo dell'ultima cena, è evidente, ma che alludano a quel momento come a quello in cui formalmente si attuò la prima duplice consacrazione è gratuita supposizione. Quanto all'espressione paolina si aggiunga che essa ricorre in un contesto in cui l'Apostolo denomina l'Eucarestia anche con la espressione « *panis quem frangimus* » (ἄρτον ὃν κλάμεν I. Cor. X, 16) e che di conseguenza, se si ammette che essa additi nella benedizione del vino l'azione che ne operò la prima mirabile conversione nella sostanza del sangue di Cristo, bisogna logicamente ammettere — cosa evidentemente impossibile —

La necessità della epiclesi in ordine alla consacrazione, quale forma almeno parziale di quest'ultima, per i teologi dell'oriente scismatico, emerge inoltre dalla presenza di essa (od almeno di qualche orazione ad essa equivalente) in tutte le liturgie, non escluse quelle in uso presso gli eretici e le antiche liturgie latine (romana e gallicane) dalle quali, secondo essi, venne posteriormente bandita (22).

E' nel settore patristico infine che i teologi dell'oriente separato cercano e credono di trovare le più eloquenti forme del loro punto di vista circa la identità totale o parziale della epiclesi con la forma dell'Eucarestia. Alla indagine patristica però si accingono generalmente fuorviati da due pregiudizi. Presumono infatti: a) che ogniqualvolta parlano di epiclesi o di invocazione dello Spirito Santo a proposito di Eucarestia i Padri non intendano riferirsi che alla epiclesi propriamente detta di cui si discute in teologia (23); b) che anche per i Padri, come per essi stessi, quest'ultima non sia altrimenti spiegabile che quale supplica intesa ad ottenere il miracolo non ancora avvenuto della transustanziazione eucaristica (24).

che la espressione « *panis quem frangimus* » additi nella *frazione del pane* l'azione che operò la prima meravigliosa tramutazione di quest'ultimo nella sostanza del corpo di Cristo.

(22) Che la epiclesi costituisca un fatto liturgico universale nel senso inteso dai teologi scismatici è ipotesi che in verità trova consensienti autorevoli studiosi occidentali (Hoppe, Henke, De Waal, Salaville), anche se in minoranza nei confronti di quelli che la respingono (Hefele, Höller, Rauschen, Baumstaak, Franz, Battifol). Cfr. sulla questione TH. SPACIL, *op. cit.*, II pp. 28 ss. E' evidente però che anche se si riuscisse a tramutare questa ipotesi in tesi non per questo risulterebbe provato che con la epiclesi va identificata in tutto o in parte la forma della consacrazione eucaristica, giacchè anche altre parti della S. Messa, quali la anamnesi, il pater noster, la frazione ecc. sono fatti liturgici universali e tuttavia a nessuno venne o verrà in mente di proclamarne l'assoluta necessità ai fini di una consacrazione valida.

(23) Cosa evidentemente falsa.

(24) Laddove esistono in proposito molteplici teorie esplicative, più o meno probabili, che gli studiosi riducono a tre principali: a) la teoria dell'*evoluzione*, che ravvisa nella epiclesi l'alterazione sostanziale di una antica preghiera affatto diversa; b) la teoria della *drammatizzazione* o *spiegazione liturgica*, secondo cui la epiclesi non ha altro scopo che quello di illustrare in maniera drammatica ciò che è simultaneamente avvenuto, poco prima, nell'istante in cui sono state pronunziate le parole della istituzione e cioè: implicita invocazione al Padre intesa ad ottenere l'invio dello Spirito Santo sulle oblate, intervento di quest'Ultimo, meravigliosa tramutazione delle oblate nel corpo e nel sangue di Cristo; c) la teoria della *comunione*, la quale, attribuendo alla epiclesi propriamente detta un significato in fondo non diverso da quello che è evidentemente il significato delle epiclesi così dette in senso largo, vede anche in quella una supplica intesa ad ottenere che la partecipazione al corpo ed al sangue di Cristo risulti spiritualmente vantaggiosa.

Sulla maggiore, o minore probabilità di queste teorie esplicative cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* pp. 55-77 e S. SALAVILLE, *Epiclesè* in Dict. Theol. Cath. t. V. coll. 273-291.

E' assai probabile che la epiclesi tragga la sua origine dalla consuetudine che la Chiesa ha nella celebrazione dei Sacri riti e nell'amministrazione dei SS. Sacramenti, di chiedere al Signore, con preghiere che precedono e seguono la cerimonia essenziale, che si degni garantirne la efficacia soprannaturale, influenzando con la sua grazia sulle disposizioni del soggetto. Non si è quindi lontano dal vero attribuendole lo scopo, abbastanza chiaro nelle liturgie orientali, di mettere in risalto la cooperazione del

Le testimonianze patristiche che essi sogliono chiamare in causa possono genericamente classificarsi così: ad un primo gruppo appartengono tutti quei testi i quali attribuiscono all'azione dello Spirito Santo la meravigliosa transustanziazione eucaristica; di un secondo gruppo fanno parte quelli i quali affermano che la consacrazione ha luogo mediante la preghiera, le preghiere, l'invocazione dello Spirito Santo, l'epiclesi; un terzo ed ultimo gruppo raccoglie infine quelli i quali proclamano la necessità della epiclesi nella celebrazione del S. Sacrificio della Messa (25).

Il più frequentemente citato fra i Padri è S. Giovanni Damasceno, di cui si tirano fuori le seguenti parole che si leggono nel *De Fide orthodoxa*: « In principio Deus dixit: *Producat terra herbam virentem*, et ad hanc usque diem accedente imbre, divino praecepto impulsus ac roborata, foetus suos profert. Dixit Deus: *Hoc est corpus meum*, et: *Hic est sanguis meus*; et: *Hoc facite in meam commemorationem*; idque fit omnipotenti ejus praecepto, donec veniat; et huic novae segeti per invocationem (δικὰ τῆς ἐπικλησεως), virtus obumbrans Spiritus Sancti tamquam imber supervenit » (26). Il significato infatti di tali parole — secondo il punto di vista prevalente fra i teologi scismatici — non può essere che questo: come con le parole *Producat terra herbam virentem* il Signore creò le piante e in certo senso rese la terra capace di far lo stesso, sicchè ancora oggi essa produce i suoi frutti mediante la pioggia; così con le parole *Hoc est corpus meum*;

Padre e dello Spirito Santo nell'avvenuta trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue del Signore, come premessa alla invocazione che il contatto divino compia i suoi effetti salutarì in coloro che parteciperanno alla mensa eucaristica (cfr. M. Jugie, *op. cit.* t. III p. 270).

(25) Per i singoli testi cfr. Jugie, *op. cit.* t. III pp. 258-264, 273-276 e Th. Späth, *op. cit.* II pp. 41-58. All'argomento così detto patristico la teologia cattolica, quale risultato di accurata e minuziosa indagine condotta sui singoli testi, oppone quanto segue. Le testimonianze patristiche invocate dai dissidenti — a parte il fatto che non esprimono il pensiero della morale universalità dei Padri e come tali non valgono a fondare un vero argomento patristico — non implicano di necessità l'affermazione che la epiclesi propriamente detta sia forma totale o parziale dell'Eucarestia. I testi infatti appartenenti al primo gruppo si limitano ad attribuire la transustanziazione alla azione divina e soprannaturale dello Spirito Santo e ciò può ben essere ammesso ed in realtà viene sostenuto anche da chi identifica la forma dell'Eucarestia con le parole della istituzione. Quelli appartenenti al secondo gruppo dichiarano, sì, che la consacrazione avviene mediante le preghiere, la preghiera, l'invocazione dello Spirito Santo, la epiclesi, ma che le preghiere, la preghiera, l'invocazione dello Spirito Santo, l'epiclesi, cui essi si riferiscono ciò affermando, siano da identificarsi con la epiclesi propriamente detta e non piuttosto con la intera liturgia ovvero con la invocazione dello Spirito Santo implicita nelle parole medesime della istituzione, è cosa per lo meno tutt'altro che sicura. Quelli infine appartenenti all'ultimo gruppo, nel proclamare la necessità della epiclesi propriamente detta nella celebrazione della S. Messa, non chiariscono nè lasciano capire se tale necessità debba intendersi in funzione della validità ovvero della sola liceità della consacrazione e se di conseguenza si tratti di una rigorosa necessità *teologica* oppure di una necessità semplicemente *liturgica*.

(26) *Op. cit.* I. IV. c. XIII P. G. t. XCIV coll. 1140-1141.

Hic est sanguis meum; Hoc facite in meam commemoratione, operò il prodigio della transustanziazione e diede ai sacerdoti il potere di rinnovarlo, sicchè tuttora questi lo rinnovano *mediante la invocazione dello Spirito Santo* (27).

Tanto più — si dice — che il S. Dottore, parlando più avanti di S. Basilio e di altri i quali danno alle oblate l'appellativo di *figure o simboli del corpo e del sangue di Cristo* (τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ), tiene a precisare che tale appellativo essi danno solo alle oblate non ancora consacrate (28); e precisar questo, per chi come il Damasceno non ignora certamente che nella liturgia di S. Basilio le oblate vengono così denominate in un tratto che sta fra le parole dell'ultima cena e quelle della epiclesi, significa evidentemente inculcare in maniera implicita e indiretta che la consacrazione è un effetto dovuto in tutto od in parte alla efficacia di quest'ultima (29).

(27) Il testo del Damasceno però — così generalmente ritengono gli studiosi cattolici (Cieplak, Markovic, Lisowski, Lingens, Spacil, Jugie ecc.) — si presta anche ad un'altra interpretazione, almeno ugualmente probabile, che è la seguente: come con le parole *Producat terra herbam virentem* il Signore creò le piante e rese in certo senso la terra capace di fare altrettanto, sicchè ancora oggi essa produce i suoi frutti *in virtù di quelle parole*, che quasi acquistano nuova efficacia al cader della pioggia; così con le parole *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus, Hoc facite in meam commemorationem*, operò il prodigio della transustanziazione e diede ai sacerdoti il potere di operarlo a loro volta, sicchè questi lo operano tutt'ora *mediante quelle stesse parole*, che importano l'invocazione del potere meraviglioso dello Spirito Santo. Di conseguenza il valore della citazione risulta notevolmente attenuato.

(28) « Quod si nonnulli panem vinumque, corporis et sanguinis Domini figuras (ἀντίτυπα) vocaverunt, ut dixit deifer Basilius, non hoc dixerunt postquam consecrata fuerunt, sed hanc oblationem ita appellarunt, antequam consecraretur » (*Op. cit.* l. c. P. G. t. XCIV col. 1152).

(29) Gli studiosi cattolici replicano in proposito avanzando il dubbio, non infondato, che nell'esprimere il giudizio secondo cui Basilio e gli altri Padri e scrittori ecclesiastici denominerebbero *simboli o figure del corpo e sangue di Cristo* solo le oblate non ancora consacrate, il Damasceno sia incorso in un errore (SALAVILLE, *art. cit.* del Dict. Theol. Cath. t. V. p. I col. 250 e JUGIE, *L'Epiclese et le mot antitype in Echos d'Orient* IX 1906 p. 196) od almeno non abbia avuto presenti alla mente la liturgia di S. Basilio ed altri testi liturgici e patristici in cui l'appellativo suddetto risulta sicuramente adoperato con riferimento alle oblate già consacrate (F. VARAINE, *L'Epiclese eucharistique*, Lyon 1910 p. 53). Tra questi ultimi vanno ricordati i seguenti testi liturgici contenuti nelle costituzioni apostoliche: « adhuc gratias agimus... pro pretioso corpore, cuius et haec antitypa celebramus » (l. VII C. 25 P. G. t. I col. 1017); « Cum autem tradidisset nobis antitypa mysteria pretiosi corporis et sanguinis sui » (l. V. c. 14 P. G. t. I col. 873); nonché le seguenti parole di S. Cirillo di Gerusalemme: « Qui enim gustant, non panem et vinum degustere iubentur; sed antitypon corporis et sanguinis Christi » (P. G. t. XXXIII col. 1124).

Nessuna meraviglia del resto che l'espressione *simboli o figure del corpo e del sangue di Cristo* (ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ) venga adoperata anche con riferimento alle oblate già consacrate, se si pensa che questo col corpo e col sangue del Redentore, contengono gli accidenti del pane e del vino, che a consacrazione avvenuta permangono, assumendo il ruolo di simboli o figure di quelli. (Ciò almeno secondo il noto schema scolastico che distingue in ogni sacramento preso nella sua totalità, tre parti metafisiche essenziali: il segno esterno detto *sacramentum tantum*, la grazia interna detta *res tantum* ed una realtà intermedia detta *res et sacramentum* e, applicando all'Eucarestia tale generica distinzione, fa delle specie un *sacramentum tantum* e cioè niente altro che un segno del corpo e del sangue di Cristo; di questi ultimi una *res et sacramentum* e cioè una realtà simboleggiata dalle specie

III. I teologi slavo-bizantini sostengono inoltre la morale necessità dell'Eucarestia anche per i bimbi non ancora giunti all'uso di ragione (30) e giustifica pertanto la consuetudine di amministrare loro questo sacramento subito dopo quello del Battesimo. L'Eucarestia infatti, si dice, è cibo spirituale e di tale cibo, come di quello materiale, hanno bisogno anche i bimbi non ancora giunti all'età della discrezione. D'altronde, data la efficacia oggettiva dei sacramenti, non si richiede alcuna preparazione in coloro che li ricevono, essendo incapaci di atti umani.

Sempre in sede di prove si suole poi far leva sulle parole di Cristo « *nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis* » (Giov. VI 53) (31) e sul comando da Lui dato nell'ultima cena « *bibite ex eo omnes* » (Mt. XXVI 27) nonchè su pretese testimonianze patristiche che non è qui il caso di riportare e discutere (32).

Un notevole valore probativo viene inoltre attribuito al fatto che anche nella Chiesa romana, almeno fino al secolo IX ed oltre, rimase in vigore la consuetudine di comunicare i bimbi appena battezzati, come lo stesso Concilio di Trento non ha difficoltà di riconoscere (33).

e simboleggiante a sua volta la grazia; del complesso di grazie conferite a chi si comunica una *res tantum*).

(30) Che in genere si sostenga dai teologi dell'oriente separato solo la necessità morale (o di precetto) e non quella fisica (o di mezzo) dell'Eucarestia per i bimbi non ancora giunti all'età della discrezione, emerge dal fatto che ordinariamente non osano dichiarare esclusi dalla eterna felicità quelli fra questi ultimi eventualmente deceduti senza aver ricevuto il Sacramento dell'Eucarestia. Non mancano però teologi i quali giungono fino ad attribuire all'Eucarestia la stessa necessità del Battesimo (cfr. JUGE, *op. cit.* t. III pp. 301-303).

(31) Non sarà inopportuno ricordare che la teologia cattolica, nel riferire ai soli adulti il precetto, l'obbligo, la necessità che queste parole esprimono non esercita su di esse alcuna violenza. Pronunziate infatti in seconda persona, le parole di Gesù non escludono di per sé ogni limitazione e qualche limitazione sembra suggerita dalla insistenza con la quale nell'intero discorso eucaristico, più che in quelli relativi alla rigenerazione battesimale, si inculca la necessità della fede (Giov. VI 35, 45, 47; cfr. LAGRANGE, *Evangelie selon S. Jean*, Paris 1948 p. 184).

Non mancano peraltro teologi cattolici i quali, forse con maggior ragione riferiscono anche ai non adulti la necessità espressa nel testo in parola. Secondo essi però il divin Maestro avrebbe inteso enunciare questa tesi, con scolastica precisione, così formulata dal PIOLANTI: « *Eucharistia est necessaria necessitate medii a) non realiter sumpta, b) non in voto subiectivo seu personali desiderata, c) sed voto obiectivo seu reali in alio ritu intenta* » (*De Sacramentis*, v. II, Torino 1945 p. 197 n. 61).

(32) Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* I p. 257.

(33) Lo stesso Concilio però tiene a precisare che la ragione di tale consuetudine non va affatto riposta nella pretesa persuasione che in passato la Chiesa avrebbe nutrito circa la universale necessità del Sacramento eucaristico. « *Neque tamen — così si esprime il Concilio, dopo d'aver solennemente proclamata la non necessità della S. Comunione per i bimbi ancora privi dell'uso di ragione — damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit. Ut enim sanctissimi illi patres sui facti probabilem causam pro illius temporis ratione habuerunt, ita certe eos nulla salutis necessitate id fecisse sine controversia est* » (DENZ., *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi 1932 n. 933). E' assai probabile che la consuetudine in parola derivi dal fatto che anticamente la S. Comunione si dava agli adulti subito dopo il Battesimo e

Assai discutibile infine per i teologi dell'oriente scismatico la consistenza delle ragioni che la Chiesa latina suole addurre in favore della opposta tesi dommatica e consuetudine liturgica. Non è il caso — essi dicono — di argomentare dalla non necessità dell'Eucarestia in ordine al conseguimento della salvezza, giacchè se è vero che questo Sacramento non è indispensabile in ordine al conseguimento della vita eterna è altrettanto vero che, quale sacramento di natura sua ordinato alla alimentazione ed all'incremento della vita soprannaturale, è indispensabile per tutti coloro i quali fruiscono di tale vita, anche se non ancora giunti all'uso di ragione (34). Nè si ha migliore fortuna argomentando dalla opportunità di una sufficiente istruzione e adeguata preparazione in coloro che lo ricevono, giacchè in tal caso bisognerebbe logicamente concludere alla opportunità di differire all'epoca del raggiunto uso di ragione anche l'amministrazione del sacramento del Battesimo.

Qualche autore, non senza una punta di malignità, si lascia andare ad affermare che la ragione ultima della consuetudine latina di interdire la comunione ai bimbi non ancora giunti all'uso di ragione va forse ricercata in una certa avversione del clero cattolico, obbligato al celibato e quindi privo di propri figliuoli, contro i figliuoli altrui (35).

IV. Altro motivo di divergenza e di dissenso i moderni teologi dissidenti ravvisano nella pretesa latina, come essi amano esprimersi, di considerare la S. Comunione sotto ambedue le specie come privilegio esclusivo del Clero. Per essi viceversa non v'è ragione che tenga per negare ai laici la S. Eucarestia sotto le specie del vino; il farlo anzi è cosa empia, arbitraria, audace, insolente, sacrilega, irreligiosa, assurda ed assolutamente priva di qualunque giustificazione biblica o tradizionale.

Assurda ossia in contrasto con la natura stessa del sacramento eucaristico: come sacramento infatti l'Eucarestia è essenzialmente

così, per un pezzo, si continuò a fare anche quando, dal 200 circa in poi, il Battesimo cominciò ad essere conferito anche agli infanti. Cfr. B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dogmatica*, t. III. Alba 1949 p. 171.

(34) L'affermazione però non tiene conto della finalità propria dell'alimento, che, sia sul piano naturale che soprannaturale, è indubbiamente quella di impedire lo spegnersi della vita. Sicchè — ed è questa in sostanza la replica del Tridentino — la vita soprannaturale ha bisogno di alimento solo in coloro i quali possono perderla, solo quindi negli adulti e non anche nei pargoli i quali « per Baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt » (DENZ., *op. cit.* n. 933).

(35) Ad es. il Malinowsky citato dallo SPACIL, *op. cit.* I. 258.

una refezione e come tale esige per lo meno l'uso dei due elementi — pane e vino — essenziali in ogni refezione (36).

Assolutamente priva di ogni giustificazione biblica, anzi in antitesi con la S. Scrittura: quest'ultima infatti a) ci presenta il divin Maestro il quale istituisce ed amministra il sacramento dell'Eucarestia facendo uso di pane e di vino (*Mt. XXVI 266 ss.; Mc. XIV 2 ss.; Lc. XXII 19 ss.; I. Cor. XI 24 ss.*); b) gli pone sulle labbra parole proclamanti la universale necessità della Comunione *sub utraque specie*: quelle ad es. citate poc'anzi « *bibite ex eo omnes* » (*Mt. XXVI 27*) e « *nisi manducaveritis carnem... et biberitis sanguinem...* » (*Giov. VI 54*), che con leggere varianti e con significativa insistenza ritornano più volte nel discorso della montagna (*Giov. VI 55 e 57*); c) fa aperta menzione di conviti eucaristici dell'epoca apostolica in cui ecclesiastici e laici si comunicano tutti allo stesso modo e cioè *sub utraque specie* (*I. Cor. X 15, 16, 21; XI 23-29*) (37).

Tradizionalmente infondata: monumenti e documenti infatti testimoniano che la usanza eucaristica attualmente in vigore nella Chiesa latina risale appena al secolo XIII. Fin verso il 1250 — questi, dicono i polemisti orientali, i dati emergenti dalla tradizione — la comunione nelle Chiese d'occidente come in quelle di oriente venne generalmente amministrata sotto ambedue le specie. Sinodi — quelli ad es. di Tour (815) e di Clermont (1095) —

(36) L'argomento gioca su un banale equivoco. Se è vero infatti che l'Eucarestia come sacramento è essenzialmente una refezione, non è affatto vero che pane e vino siano di ogni refezione i due elementi essenziali oltre che più comuni. Siamo tuttavia ben lontani dal negare che l'Eucarestia come sacrificio esiga le due specie: come sacrificio infatti commemorativo e misticamente riproduttivo del sacrificio del Calvario deve simboleggiare la separazione del sangue dal corpo del Redentore.

(37) Il Concilio di Trento in proposito replicava in questi termini: *etsi Christus Dominus in ultima coena venerabile hoc Sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo apud Joannem sexto recte colligitur utriusque speciei communionem a Domino praeceptam esse, utrumque iuxta varias sanctorum Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur. Namque qui dixit: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habetis vitam in vobis (Giov. VI 54) dixit quoque: si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum (Giov. VI 52) et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam (VI 55), dixit etiam: Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita (VI 52); et denique qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo (VI 57), dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum (VI 59) ». DENZ., *op. cit.* 930. E' evidente che in fondo alle affermazioni del Tridentino si celi questo semplice ed elementare concetto, tutt'altro che estraneo alle fonti bibliche come a quelle tradizionali della rivelazione: ciò che mosse il Redentore a far uso di pane e di vino nella istituzione come nella tradizione dell'Eucarestia fu quello sacrificale e non quello sacramentale dei due aspetti che egli intendeva conferire all'unico sublime dono dell'ultima cena. Sicchè solo coloro nei quali la comunione ha ragione di complemento sacrificale e quindi solo i *clerici conficientes* rimangono divinamente obbligati all'uso di tutte e due le specie.*

e Pontefici sanciscono ed inculcano tale usanza, comminando pene per quelli che la infrangono ed accusandoli di sacrilegio. Nella stessa epoca si registrano casi, prima piuttosto sporadici poi sempre più frequenti di *intinctio panis* ossia di comunione amministrata col pane consacrato intriso di sangue prezioso. Solo posteriormente finì per prevalere la consuetudine della comunione *sub unica specie*, il cui primo apparire sembra comunque non anteriore al secolo IX. Tale consuetudine venne universalmente imposta per la prima volta solo dai Concili di Costanza e di Basilea non senza peraltro suscitare rimostanze ed opposizioni da parte di teologi e di fedeli, così vaste e compatte in taluni gruppi e nazioni da indurre la Chiesa Romana a parziali transazioni (così ad es. avvenne con gli Hussiti prima e poi coi cattolici di rito orientale). Lo stesso concilio di Trento, pur confermando la dottrina e le disposizioni relative dei concili di Costanza e di Basilea, non potette a meno di riconoscere l'antichità della opposta consuetudine liturgica e la legittimità delle petizioni intese ad ottenere l'uso del calice (rimasto poi come privilegio per il diacono e suddiacono alla messa del Papa e per alcuni principi temporali come ad es. il Re di Francia) (38).

Più o meno sofistiche infine, per i teologi orientali, tutte le ragioni, considerazioni ed argomentazioni che sogliono far valere i colleghi di occidente in favore della opposta tesi. Inutile, essi dicono, insistere sulla presenza di Cristo *totus et integer* ossia in corpo, sangue, anima e divinità sotto ciascuna specie, in quanto con tale insistenza si prova solo che Gesù poteva, volendolo, consentire nella S. Comunione l'uso di un'unica specie e quindi della sola specie del pane. Ma che abbia realmente consentito ciò che poteva consentire e cioè che non abbia in realtà imposto, et quidem a tutti i fedeli, l'uso delle due specie, è cosa che con la in-

(38) Un rapido rilievo s'impone anche circa la validità e la efficacia del ricorso alla Tradizione da parte degli orientali nella polemica in *subjecta materia*. Ed è che la letteratura dell'oriente cristiano: a) insiste a torto sul carattere *assoluto ed esclusivo* della usanza delle due specie nei primi 12 secoli della Chiesa. Almeno dal 400 in poi infatti ci furono casi di comunione *sub unica specie*: quella del pane per gli infermi, quella del vino per gli infanti (cfr. B. BARTMANN, *op. cit.* v. III, p. 181 e L. EISENHOFER, *Compendio di liturgia*, ed. Marietti 1950 p. 173; più prudentemente il Concilio di Trento si limita a parlare dell'uso delle due specie come di una consuetudine « *ab initio christianae religionis non infrequens* »; b) affatto inefficacemente preme sul contrasto della vigente usanza occidentale con quella anticamente prevalente in tutta la Chiesa, data l'impossibilità di smontare con serietà e saldezza di argomenti quanto, come s'è detto nella precedente nota, la teologia occidentale deduce dalla S. Scrittura circa la inesistenza di un vero precetto divino concernente l'uso delle due specie nella S. Comunione e la conseguente libertà della Chiesa di decretare l'abolizione di quest'uso e la sostituzione di esso con l'uso dell'unica specie.

sistenza sulla teoria, peraltro verissima, della « concomitanza » rimane tutt'altro che dimostrato (39). Inutile ancora star lì ad elencare, magari esagerandoli, gli inconvenienti dell'uso delle due specie nella comunione dei laici — pericolo di effusione, pericolo di infezione, ecc. — giacchè su tali inconvenienti si è sorvolato per ben dodici secoli e si continua a sorvolare per favorire i cattolici di rito orientale. E poi rimane sempre che l'esistenza di questi ed altri eventualmente anche più gravi inconvenienti non potrà mai costituire una seria ragione per trasgredire una precisa disposizione precettiva risaliente a Cristo medesimo (40). Neppure si ha buon gioco nel tentativo di cogliere in contraddizione la teologia e la prassi orientale tirando fuori i casi degli infanti e degli infermi come casi in cui anche presso i cristiani di oriente la S. Comunione verrebbe amministrata *sub unica specie* e cioè *sub specie vini* nel primo caso, *sub specie panis* nel secondo. In realtà infatti agli infanti viene somministrato vino consacrato in cui venne intinto ed in qualche modo diluito del pane eucaristico, gli infermi viceversa vengono comunicati con pane consacrato già intriso di vino eucaristico (41). Nè con migliore fortuna vien messo avanti dai polemisti latini il caso della Liturgia così detta « *dei presantificati* » in uso anche nelle chiese d'oriente, giacchè il pane consacrato in essa adoperato è a sua volta un pane già immerso nel vino consacrato del precedente sacrificio (42).

Il motivo infine che con discreta frequenza ritorna sotto la penna degli scrittori al servizio della teologia scismatica è questo: la vera ragione che indusse la gerarchia romana ad imporre l'u-

(39) Va senza dire che il rilievo polemico così impostato attribuisce all'argomento che muove dalla teoria della « concomitanza » una finalità che in realtà esso non ha per nulla sotto la penna dei teologi latini. E' noto infatti che questi ultimi, insistendo sulla presenza di Cristo *totus et integer sub unaquaque specie*, mirano solo a provare la intrinseca non-necessità e non anche la inesistenza del precetto della comunione *sub utraque specie*, che gli orientali attribuiscono a Cristo. Che tale precetto non esista in realtà, essi provano, come s'è visto, ben altrimenti.

(40) Muovendo da un supposto, di cui si è già rilevata l'infondatezza, — dal supposto cioè dell'esistenza di un autentico precetto divino relativo all'uso delle due specie nella S. Comunione, — il rilievo critico risulta a sua volta privo di validità e di mordente.

(41) Alcuni polemisti orientali preferiscono parlare dei due casi come di due casi di eccezione (Th. SPACIL, *op. cit.* I p. 262). E forse non a torto, giacchè del vino nel pane somministrato agli infermi, come del pane nel vino dato da bere agli infanti, ordinariamente non rimane più nulla. Solo che non si vede come si possa continuare a parlare di sacramento validamente amministrato nei due casi suddetti, una volta ammesso che la somministrazione di entrambe le specie appartiene all'essenza del sacramento eucaristico. Interessante rilevare qui che i teologi i quali ammettono casi eccezionali di comunione *sub unica specie* si esprimono generalmente in maniera da lasciar capire che in questi casi il sacramento conferisce un minor quantitativo di grazia o addirittura viene ricevuto per metà (cfr. Th. SPACIL, *op. cit.* I p. 277).

(42) In proposito valgono i rilievi della nota precedente.

senza della comunione *sub unica specie* va identificata col desiderio superbo di accentuare la distanza fra laicato e clero (43).

* * *

Alle divergenze fin qui passate in rassegna, divergenze che diremo fondamentali in quanto esprimono idee teologico-liturgiche di notevole rilievo ed universalmente condivise dai teologi dell'odiente separato slavo-bizantino, se ne aggiungono altre che diremo di minore importanza, riferendosi a idee che o non godono della medesima universalità di consensi nel mondo teologico di cui ci occupiamo o quanto meno presentano un interesse assai più modesto.

Così non mancano teologi (44) i quali, pur parlando di transustanziazione rimangono ben lontani dal condividere la relativa dottrina del mondo teologico occidentale, prevalente come s'è detto innanzi anche in oriente. Per essi la meravigliosa conversione che si attua nell'istante della consacrazione: a) è, sì, una conversione *totale*, ma totale in quanto implica il sottentrare del corpo e del sangue di Cristo non solo *alla intera sostanza* ma anche *agli accidenti* del pane e del vino, i quali pertanto, a consacrazione avvenuta, rimangono solo in apparenza; b) è una conversione senza dubbio esattamente denominata con l'appellativo di *transustanziazione*, ma che altri appellativi valgono a denotare per lo meno con uguale esattezza.

L'opposta tesi occidentale, accolta, come s'è detto, con discreto favore anche in oriente e condensato nel noto canone del Concilio di Trento: « S. q. d. in Sacrosanto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine D. N. J. C., negavitque mirabilem illam et singularem conversionem, totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, *manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*, quam quidem conversionem catholica Ecclesia optissime transubstantiationem appellat a. s. » (Denz. 884), limitatamente almeno all'affermazione che fa della conversione eucaristica una conversione *totale* ma limitata alla *sola sostanza* del pane e del vino, non esten-

(43) L'affermazione è tanto gratuita ed infondata quanto malevola e superficiale. Si sa infatti che per disposizione del Concilio di Trento l'uso delle due specie è interdetto anche ai « *clerici non conficientes* » (DENZ., *op. cit.* n. 930, 935).

(44) Tra i quali va segnalato il Dyobouniotes per il quale cfr. lo SPACIL, *op. cit.* pp. 236-237.

dentesi cioè anche agli accidenti di questi ultimi, a giudizio dei teologi in parola, non esorbita dai limiti di una mera *opinione scolastica* discutibile in sede teologica non meno che in sede filosofica (45). Discutibile in sede filosofica, perchè muove da dubbi se non addirittura falsi presupposti di ordine metafisico; discutibile in sede teologica, perchè solo verbalmente in armonia coi dati emergenti dalla S. Scrittura e dalla Tradizione. Dubbi infatti se non falsi addirittura sono per essi i presupposti di ordine metafisico relativi alla distinzione reale fra sostanza ed accidente ed alla conseguente possibilità di una permanenza di questi ultimi privi del loro soggetto d'inesione e solo verbalmente in armonia con le ovvie risultanze biblico-tradizionali relative al carattere *totale* della conversione eucaristica il far di quest'ultima una conversione limitata alla sola sostanza del pane e del vino.

Tra le divergenze di minor risalto ricorderemo inoltre la teologia, comune fra i teologi orientali, secondo cui nella celebrazione del sacrificio eucaristico va adoperato un unico pane, da dividersi poi, a consacrazione avvenuta, fra il celebrante e coloro i quali gli chiedono di comunicarsi. E ciò sia perchè così avvenne nell'ultima cena, ove un unico pane consacrato venne diviso fra Gesù ed i suoi apostoli, sia perchè tale consuetudine liturgica contribuisce a rendere più efficace il simbolismo unitario della S. Comunione.

Così pure i teologi dissidenti ritengono generalmente richiesto ad *liceitatem* l'uso del vino rosso nella celebrazione della Santa Messa, senza indicare però se si tratta di una necessità che nasce da precetto ovvero da semplice consuetudine e limitandosi a rilevare che il vino rosso simboleggia assai meglio il sangue in cui è destinato a tramutarsi nell'istante della consacrazione (46).

Sempre ad *liceitatem* (47) considerano inoltre rigorosamente necessaria di necessità precettiva una duplice infusione di acqua nel vino destinato alla consacrazione: l'una di acqua fredda ed in piccola quantità, prima dell'offertorio; l'altra di acqua calda ed in quantità maggiore (non eccedente però quella del vino) tra la consacrazione e la comunione. Ed a giustificazione di tale neces-

(45) Più moderatamente altri teologi si astengono dal giudicare la tesi tridentina con tanta severità e si limitano a respingerla solo come verità di fede, ad es. l'Androutsos; cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* p. 237.

(46) Per alcuni la necessità liturgica in parola troverebbe inoltre una giustificazione storica nel fatto che rosso fu il vino adoperato nell'ultima cena, amando Gesù conformarsi alle consuetudini del suo popolo e preferendo questo ultimo l'uso del vino rosso anche anzi specialmente nella cena di Pasqua. Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* p. 247.

(47) Secondo alcuni ad *validitatem*.

sità liturgica tirano fuori, con numerose testimonianze di tradizione, il particolare giovanneo relativo alla fuoriuscita di sangue ed acqua dal costato trafitto del Redentore in croce ed il fatto che assai probabilmente, confermandosi alla consuetudine dei suoi connazionali, Gesù temperò con acqua il vino adoperato nella cena pasquale (48).

Altra divergenza di minore entità riguarda la concezione della remissione dei peccati veniali quale effetto del Sacramento della Eucarestia. Generalmente infatti i teologi scismatici inclinano a considerare la remissione dei peccati veniali come un effetto solo indiretto dell'Eucarestia, un effetto cioè operato da essa attraverso le grazie attuali che, conferite dal sacramento, alimentano in noi lo spirito di penitenza e di abnegazione.

* * *

Non poche questioni finalmente che i nostri teologi amano trattare con profondità, sottigliezza ed ampiezza, vengono appena sfiorate se non addirittura lasciate nell'ombra dai teologi dell'orientale scismatico.

Così, pur ammettendo — come s'è visto — la presenza di Cristo *totus et integer* e cioè in corpo, sangue, anima e divinità in ciascuna delle due specie e nelle singole parti risultanti dalla loro frazione e divisione, generalmente i teologi orientali non si spingono fino a domandarsi se si possa o meno parlare di totalità ed integrità di Cristo nelle singole particelle di ciascuna specie anche *anteriormente* alla loro separazione (49) e si astengono dalle sottili distinzioni e precisazioni che la teologia cattolica ritiene in proposito della più grande importanza.

Salvo infatti rarissime eccezioni (50), non si accenna neppure alla dottrine del Tridentino secondo cui *per le parole della consacrazione* sotto le specie del pane risulta presente solo il corpo

(48) Le due mescolanze di vino ed acqua simboleggerebbero: l'una, l'unione delle due nature, divina ed umana, nel Cristo; l'altra, la mescolanza di sangue ed acqua fuoriusciti dal costato di Lui. Il Dyobouniotes si domanda anche che cosa avvenga dell'acqua infusa nel vino prima della consacrazione e risponde menzionando tre ipotesi, di cui dichiara probabili le due prime e respinge la terza: una prima ipotesi secondo cui l'acqua si tramuterebbe prima in vino e poi in sangue; una seconda secondo cui l'acqua si tramuterebbe direttamente in vino ed una terza secondo cui l'acqua rimarrebbe tale anche dopo la consacrazione. Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* p. 249.

(49) Quei pochi che accennano alla particolare questione si guardano bene dal discuterla, limitandosi spesso a dichiarare probabile la soluzione positiva di essa. Così ad es. l'Androutsos. Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* p. 276.

(50) L'Androutsos ad es. ritiene la dottrina in parola non priva di fondamento dommatico. Cfr. TH. SPACIL, *op. cit.* p. 238.

e sotto le specie del vino solo il sangue di Cristo, *per la naturale invece e soprannaturale concomitanza* o unione di tutte le sue parti essenziali in ciascuna specie risulta presente tutto il Cristo in corpo, sangue, anima e divinità (51).

Non maggiore interesse presentano per i teologi dell'oriente scismatico le questioni che si riferiscono al modo di esistere proprio di Cristo nella S. Eucarestia, alla di Lui quantità dimensiva e possibilità di far uso dei sensi, alla durata della permanenza di Cristo sotto le specie, al modo di esistere degli accidenti, alla reciproca predicabilità delle proprietà di questi ultimi e quelle del corpo e sangue che questi ultimi contengono.

Generalmente omesse nelle trattazioni sistematiche della teologia ortodossa, tali questioni, che pure appassionarono gli scolastici e continuano a presentare un interesse tutt'altro che esiguo per la teologia cattolica, sì e no trovano talvolta un cenno, rapido per giunta, fugace ed accidentale, nella letteratura teologica dell'oriente separato.

Nel trattare degli effetti dell'Eucarestia come sacramento i teologi dissidenti si tengono generalmente in superficie e si rivelano certamente ben lontani dalla organicità, completezza e ricchezza di sviluppi che caratterizzano le relative trattazioni dei grandi teologi cattolici (52).

(51) Cfr. B. BARTMANN, *op. cit.* v. III. p. 151. Il Tridentino si esprime testualmente in questi termini: « semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini Nostri corpus, verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere: sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub specie vini *ex vi verborum*; ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque, *vi naturalis illius connexionis et concomitantiae*, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus (Rom. VI 9), inter se copulantur; divinitatem porro *propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem* » (DENZ., *op. cit.* n. 876).

(52) I quali tutti, con maggiore o minore chiarezza ed ampiezza, sviluppano concetti compendiabili nel generico enunciato che segue: l'effetto proprio, specifico, formale del sacramento dell'Eucarestia è la nutrizione spirituale di coloro che ad esso si accostano convenientemente disposti. Nutrizione spirituale la quale implica il loro sostentamento, il loro aumento, la loro restaurazione, il loro diletto spirituale e si attua sul piano soprannaturale attraverso un processo analogo a quello chimico-biologico dell'assimilazione (che ha luogo nella nutrizione corporea) ma in senso inverso (un processo cioè implicante non già la conversione di Cristo presente nell'Eucarestia in chi se ne ciba, sibbene viceversa la conversione di quest'ultimo in Cristo). Processo intelligibile solo come processo volitivo di amore, di amore intenso, di carità perfetta, in quanto colui che ama intensamente quasi sopprime, dimenticandola, la propria persona, per sostituirla con quella della persona amata. L'effetto proprio, specifico, formale, del sacramento dell'Eucarestia in ultimo analisi è il perfezionamento, l'incremento, l'aumento del nostro amore, della nostra carità per Cristo, perfezionamento attuantesi sia sul piano abituale che su quello attuale. Sul primo: attraverso l'aumento della *virtù* della carità e con essa della grazia santificante, delle altre virtù e dei doni dello Spirito Santo. Sul secondo: attraverso il conferimento di speciali grazie *attuali* che renderanno possibile e più frequente e fervido l'esercizio della carità e con essa di tutte le altre virtù. Cfr. L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis*, t. I. Romae 1932 pp. 549 ss. e A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, t. II. Romae 1945 pp. 192 ss.

Così di certi effetti dell'Eucarestia, ad es. del diletto spirituale, non parlano affatto. Così pure nel distinguere fra effetti primari e secondari del sacramento prescindono dalla falsariga di nozioni precise relative alla dinamica od efficacia del sacramento in genere e, procedendo di conseguenza piuttosto a capriccio nella interpretazione dei dati rivelati, finiscono per esser lontani dal sentire alla unanimità. C'è infatti chi identifica l'effetto principale del sacramento in parola con l'unione a Cristo quale cibo spirituale e c'è chi invece lo ravvisa nel pegno di vita eterna e di futura resurrezione corporea. Così infine nel tentativo, piuttosto raro in verità, di illustrare il prodursi dei diversi effetti sacramentali della comunione eucaristica amano far leva in maniera quasi esclusiva sulle grazie attuali, di cui l'Eucarestia comporta il conferimento, lasciando quasi completamente nell'ombra l'aumento della grazia santificante, delle virtù e dei doni dello Spirito Santo.

Non è raro anzi il caso che dal linguaggio adoperato dalla teologia cattolica nella trattazione accurata, minuziosa ed organica di questi problemi essi traggano ragioni di scandalo e di opposizione. Così ad es., l'affermazione cattolica secondo cui il sacramento dell'Eucarestia produce i suoi effetti *ex opere operato* viene respinta come equivocamente favorevole all'errore che nega la necessità delle buone disposizioni in chi si accosta alla S. Comunione.

Neanche un cenno finalmente trovano nella letteratura teologica dell'oriente scismatico gli importanti interrogativi che si riferiscono alla reviviscenza del sacramento, alla efficacia di esso in ordine alla remissione del peccato mortale, alla natura dello ostacolo che la efficacia della S. Comunione trova eventualmente nella presenza del peccato veniale nell'anima di chi si comunica, alla possibilità che il sacramento torni spiritualmente vantaggioso anche per quelli che non lo ricevono personalmente, agli effetti dell'Eucarestia come sacrificio, al loro modo di prodursi ed al valore intrinseco, estrinseco, intensivo ed estensivo della S. Messa.

GIUSEPPE DE ROSA

L' AMORE NELLA VITA UMANA S E C O N D O L' A Q U I N A T E

L'interesse sempre crescente con cui ai nostri giorni si studia nei vari campi della filosofia la natura e l'importanza dell'amore non ci permette di esimerci dal precisare in tale argomento il pensiero di S. Tommaso d'Aquino.

Il Dottore Angelico viene spesso considerato come un freddo intellettualista, arido cultore di scienze astratte, che, esaltando la preminenza dell'intelletto tra le umane facoltà, avrebbe trascurato o almeno sottovalutato quanto di più vivo e vitale c'è nell'anima dell'uomo: l'amore.

Ora è certo che S. Tommaso, quando scrive, non è un lirico nè un passionale. Di tutte le cose, anche dell'amore, egli parla con un certo distacco e con una serenità quasi olimpica.

Egli teme che il sentimento gli forzi la mano e gli offuschi la ragione o comunque gli impedisca la via del vero. Per lui la verità è davvero ciò che più importa, e sa che il sentimento può talora sviarci dal vero.

Ma anche se Tommaso parla dell'amore facendone una trattazione scientifica, a prima vista un pò fredda o arida, ciò tuttavia non gli impedisce di valutare l'importanza dell'amore e di assegnargli il posto che gli spetta. Questo posto è, come vedremo, addirittura di primo piano nella psicologia e nella morale tomistica. Il presente studio vuole dimostrare come l'amore sia radice di tutta l'umana attività in ogni sua espressione bella o brutta, buona o cattiva; e come, per conseguenza, sia anche ciò che segna il destino dell'uomo, destino felice o infelice, sulla terra o al di là.

Premettiamo dunque un cenno sulla natura dell'amore nella concezione tomistica, a cui faremo seguire una esposizione sul ruolo psicologico dell'amore nell'attività umana.

In seguito metteremo in luce le conseguenze fisiche e morali che procedono da tale importantissima funzione dell'amore, per concludere che tutto il valore della vita del singolo uomo dipende dalla natura e dalla rettitudine del suo amore.

I - CENNO SULLA NATURA DELL'AMORE SECONDO S. TOMMASO

Nella concezione tomistica dell'essenza dell'amore c'è stato un progressivo sviluppo. Ciò si nota leggendo le opere dell'Angelico nell'ordine cronologico con cui sono state scritte.

Dal Commento alle Sentenze di Pier Lombardo fino alla Somma Teologica, il pensiero dell'Aquinate in tale materia è in continua evoluzione e non mancano alcune importanti modifiche dottrinali (Cfr. P. Simonin O. P.: *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*).

Nel *Comm. in 4 l. Sententiarum Petri Lombardi* l'amore è « essentiellement la transformation de l'affectivité en la chose aimée » la quale « consiste dans la reception par l'appetit d'une forme déterminée analogue à celle reçue par l'intelligence dans l'acte de connaissance » (1).

In seguito la dottrina comincia a modificarsi: difatti una potenza che già ha ricevuto il suo atto, la sua forma, ha raggiunto ormai la perfezione e pertanto è quietata, come dice lo stesso Angelico (2). Ora, se la potenza è quietata, non procede più oltre e quindi l'amore si esaurisce in se stesso e non dà più luogo ad altre affezioni; viceversa noi sperimentiamo che l'amore è quello che continuamente ci agita e ci spinge. E' così che nel « *De Veritate* » l'informazione dell'appetito da parte dell'oggetto, la quale costituirebbe l'amore, diviene una « *formatio quaedam* », una certa formazione, « una specie di formazione », diremmo noi italiani, cioè qualche cosa di simile a una formazione, non però bene determinata nella sua essenza (3).

Nel « *Contra Gentes* » (a. 1261-64) manca ormai una forma immanente dell'appetito, derivata dal suo oggetto; c'è solo, nell'intelletto, la « specie » dell'oggetto. Ormai la nozione dell'amore è quella di « *convenientia, inclinatio o proportio* » e anche « *quodam velle* »; « *proportio* » è il termine preferito (4).

Nel commento « *super Dionisium de divinis nominibus* » (a.

(1) SIMONIN: *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, pag. 180; Cfr. S. TOMMASO: *III Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 1, ad 2um.: « amor dicitur esse habitus sicut formatum habet suam formam quam quidem formationem desiderium praecedat in ipsam tendens... unde amor dicitur virtus unitiva formaliter, quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur et quodammodo convertitur in ipsum ».

(2) *III Sent.*, d. XXVIII, q. 1, a. 3, c. et ad 1m.

(3) *De Veritate*, q. 26, a. 4, § 1: « passio amoris nihil aliud est quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili »; SIMONIN: o. c., pag. 181.

(4) *Contra Gentes*, l. IV, c. XIX; SIMONIN: o. c., ibid.

1261) si ritorna a parlare di « coaptatio » (5) e di una « similitudo quaedam saltem proportionis » (6); ma subito vien voglia di chiederci se questa similitudine costituisca l'essenza, oppure la causa dell'amore.

S. Tommaso dice che c'è una unione che è causa dell'amore, (la similitudine), una che ne è l'essenza, una che ad esso consegue (7).

Analogamente dobbiamo dire che, secondo il pensiero tomistico, espresso nella *Summa Theologica*, c'è una similitudine iniziale che è causa dell'amore (8) poichè « omne animal diligit simile sibi » (9), una « convenientia », « coaptatio », « consonantia » (10), che ne è l'essenza e « include » un attuale adattarsi, assimilarsi, convenire, e infine una similitudine che è effetto dell'amore.

Dice S. Tommaso che l'amore di un bene conveniente migliora e perfeziona l'amante, mentre l'amore di un bene che non conviene per colui che ama, lo lede e deteriora (11). Perciò l'oggetto o la persona amata, partecipa a chi l'ama il suo bene od il suo

(5) *Commentarium super Dionisium de divinis nominibus* c. IV, l. IX: « Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur ».

(6) *Ibid.*

(7) *S. Theol.*, q. XXVIII, a. 1, ad 2um: « quaedam enim unio est causa amoris: et haec quidem est unio substantialis quantum ad amorem, quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia est unio similitudinis, ut dictum est: quaedam vero unio est essentialiter ipse amor; et haec est unio secundum coaptationem affectus; quae quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum, in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui: quaedam vero unio est effectus amoris; et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata ».

Johannes a S. Thoma quasi lo stesso dice in *Curs. Theol.*, in I II divi Thomae: de *Passionibus* in speciali, q. IV in initio; e aggiunge « Unio consequens est unio realis ad quam quaerendum movetur quis ex amore quatenus quaerit realem praesentiam amati, et ei convivere ».

(8) *S. Theol.* I II, q. XVII, a. 3.

(9) *Ecclesiaste*, XIII-19; *S. Theol.*, *ibid.* in *Sed contra*.

(10) *S. Theol.* I II, q. XXIX, a. 2, c.: « amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum »; I II, q. XXVI, a. 1, c.: « coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquid bonum id est ipsa complacentia boni dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu rationalis »; I II, q. XXIX, a. 1: « amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens ».

(11) « Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens ex hoc ipso laeditur; sed magis, si sit possibile, proficit (al. perficitur) et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc laeditur, et deterioratur: amor ergo boni convenientis, est perfectivus et meliorativus amantis: amor autem boni, quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis; unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei; laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee... facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt » I II, q. XXVIII, a. 5, c.

S. Tommaso non pone espressis verbis la similitudine quale effetto dell'amore, poichè dice piuttosto che è causa dell'amore (I II, q. XXVII, a. 2 e q. XXVIII, a. 1 ob. 2.), ma usa il termine « assimilari » designante la tendenza delle creature verso Dio come verso l'ultimo fine: Tutte le creature tendono ad assimilarsi a Dio come ad ultimo fine, (*Contra Gentes*, l. III, c. XIX); che poi tendano a questo fine, secondo la dottrina tomistica ciò avviene perchè amano tale fine (almeno d'amore innato). Se poi lo raggiungono divengono « quodammodo » simili a Dio, e ciò perchè hanno amato divenirlo. Quindi, secondo l'Angelico, non è escluso che l'assimilazione e per conseguenza la similitudine sia effetto dell'amore, sebbene il ruolo della similitudine nei confronti dell'amore sia piuttosto quello di causa.

male e così se lo assimila comunicandogli la sua stessa perfezione o privazione. Quindi quell'iniziale somiglianza che fu causa di una reciproca compiacenza, lo è anche di un progressivo susseguente adattamento e di maggiore assimilazione.

Il primo momento in noi dell'amore è accompagnato da un certo penetrare nell'intimità o perfezione della cosa o persona amata, cercando di ben considerarla, di ben comprenderla, di riprodurla nel nostro pensiero e nei nostri sentimenti, di adattarsi ad essa, di riviverla in noi; questo specialmente avviene nell'amore di amicizia o in quello sorto dalla contemplazione del bello mentre nell'amore di concupiscenza già viviamo con l'immaginazione il possesso della cosa amata pregustando o prelibando la gioia di possederla: un pò già godiamo, anche sensibilmente, come se di fatto la possedessimo. In seguito, la constatazione della reale mancanza dell'oggetto trasforma questa gioiosa prelibazione in un desiderio e in un tormento.

Si può dire che la stessa compiacenza di uno verso l'altro è un certo adattamento (*coaptatio*) della propria personalità psicologica, della propria affettività, a quella essenza e personalità che ci ha colpito, un adattamento almeno momentaneo, attuale, « in actu secundo »; un riviverla in noi, con gusto, con gioia; un sorgere in noi, nel nostro « appetitus », di una certa proporzione o convenienza con l'amato (12). C'è dunque nel primo amore una « immutatio » del nostro appetito (13) sia razionale che sensibile, che importa una compiacenza (14) cioè un'inclinazione (15), non potenziale o semplice tendenza, bensì attuale, un chinarsi come sotto un peso (quasi *ponderans*) (16), un adattarsi quasi passivo, eppure immanente e vitale a essere come l'amato, quasi un modellarsi nella propria sensibilità, se si tratta d'amore sensibile, nel proprio comportamento tendenziale, se d'amore razionale, secondo quel modello, per assumere in noi la sua interiorità, inti-

(12) *S. Theol. I II, q. XXVI, a. 1, c.*: l'amore è « *coaptatio appetitus ad aliquid bonum* ».

(13) *S. Theol. I II, q. XXVI, a. 2, c.*: « *prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor* ».

(14) *S. Theol. I II, q. XXVI, a. 1, c.*: « *ipsa complacentia boni dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu rationalis* ».

(15) *S. Theol. I II, q. XXIII, a. 4, c.*: « *bonum ergo primum in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris* ».

(16) « *Amor ille ut ponderans et inclinans in obiectum dicitur spiratio, ut uniens et inviscerans obiectum et in illo complacens dicitur amor* » J. A. S. THOMAS: *Comm. in I II, q. 10, ed. Vives, pag. 1192, col. I.*

mità e bellezza, diremmo oggi la sua « psicologia », e per riviverla in noi.

Questo nell'amore d'amicizia specialmente; ma l'amore di concupiscenza si può ridurre sotto un certo aspetto a quello d'amicizia (17), in quanto la persona « cui volumus bonum » è sempre presente e viva nel desiderio dell'oggetto che per lei desideriamo e con lo stesso atto ci portiamo verso quell'oggetto e verso quella persona (18). Si ha dunque una coincidenza del significato dei termini: « complacentia, coaptatio, immutatio » e anche « convenientia » e « connaturalitas », poichè l'amore, nel momento che sorge, è una « convenientia » o « connaturalitas » attuale, che nasce, che prima non era, almeno in quel grado e sotto quell'aspetto, sebbene prima ci fosse una similitudine « saltem cuiusdam proportionis » (19), che fu causa dell'amore cioè di questa susseguente immutazione. In seguito poi il processo assimilativo notato dall'Angelico si svolge a questo modo: l'amato diviene il modello per l'amante in quello che questi nell'amato ama, in ciò che considera un bene, poichè non si ama se non il bene; per questo dice S. Tommaso che il bene è causa dell'amore (20). Siccome infatti « bonum est quod omnia appetunt » (21) e « omnia appetunt suam perfectionem » (22), ecco che l'amante desidera riprodurre in sè la bontà dell'amato.

Qualora però l'amante abbia in sè di già la perfezione dell'amato (eadem specie non numero), per esempio la virtù, il suo de-

(17) « Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod est per accidens sed per id quod est per se ». *Comm. super Dionisium in de div. nominibus*, c. IV, 1. IX.

Lo stesso nella *S. Theol.* I II, q. XXVI, a. 3, c.: « id quod amatur amore amicitiae simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae non simpliciter et secundum se amatur sed amatur alteri; sicut enim ens per se, simpliciter est, quod habet esse; ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem: quod autem est bonum alterius est bonum secundum quid et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius est amor secundum quid ».

(18) « In secundo modo amoris (cioè di concupiscenza) affectus amantis (aliter amoris) trahitur ad rem amatam per actum voluntatis, sed per intentionem affectus recurrit in seipsum ». *Comm. super Dionisium de divinis nominibus*, c. IV, 1. X.

(19) *Comm. super Dionisium de div. nom.*, c. IV, 1. IX.

(20) *S. Theol.* I II, q. XXVI, a. 1, c.: « amor ad appetitivam potentiam pertinet quae est vis passiva: unde obiectum eius comparatur ad ipsam, sicut causa motus vel actus ipsius: oportet igitur, ut illud sit propria causa amoris quod est amoris obiectum; amoris autem proprium obiectum est bonum quia amor importat quamdam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale, et proportionatum: unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris ».

(21) ARISTOTELES: *I Ethic.*, in princ.

(22) *S. Theol.* I, q. V, a. 1.

siderio non sarà altro che di conservarsela, e il vederla presente e viva ai propri sguardi nel suo simile, non farà altro che confermarlo in tale desiderio. Se poi l'amante *benevolo* (« amor benevolentiae vel amicitiae ») (23), ha una maggiore perfezione dell'amato, siccome considera l'amato quasi unum sibi, e poichè per sè desidera avere, conservandola in sè, una tale perfezione, desidera che anche l'amato l'abbia e, se può, gliela partecipa senza per altro diminuirla in se stesso. Per questo « bonum est diffusivum sui » (24). Si ha ad ogni modo un progresso nella similitudine, sia che l'amante si assimili all'amato o che lo assimili a sè, partecipandogli la propria perfezione.

Per questa assimilazione si richiede l'unione reale, almeno di presenza. Nell'amore di concupiscenza l'amante cerca che l'amato venga in lui, vuol possederlo quanto più possibile realmente e intimamente in ogni modo: fisicamente, psichicamente, moralmente, secondo che comporta la natura dell'oggetto. C'è infatti in tale amore un tendere attuale dell'amante a portare in sè l'amato; o in maniera talora del tutto egocentrica, arrivando a distruggere l'oggetto amato per succhiarne il bene, come si distrugge mangiandolo un cibo gradito; o altre volte al minimo cercando di portare vicino a sè l'amato per godere di lui e della sua presenza, per contemplarlo e per porlo quanto più possibile in noi, col contatto fisico e l'amplesso, lasciandolo però sopravvivere in sè. Sempre bisogna vedere di che si tratta: se di un panorama o di un quadro, ci basterà poterlo contemplare a lungo e quando vogliamo; se si tratta di una persona umana, questa diverrà oggetto di espansioni affettuose e fisico congiungimento. L'amore di concupiscenza tuttavia si accompagna sempre con l'amore di amicizia (25) in quanto che, chi desidera qualche cosa la desidera per qualcuno: per sè o per altri. Gli amici godono della reciproca presenza; difatti come siamo contenti d'essere sempre presenti a noi stessi, in tutto quello che abbiamo di buono e di amabile, di ben conoscerlo, di sentircelo ricordare e illustrare nella lode (ciò è istintivo), così anche siamo contenti di conoscere da vicino e profon-

(23) *Comm. super Dionisium de div. nom.*, c. IV, l. IX.

(24) *S. Theol.* I, q. V, a. 4, in 2 ob.: testo raccolto da Dionisio: *De div. nom.*, c. IV, in fine.

(25) *S. Theol.* I II, q. XXVIII, a. 1: « Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret, aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem, quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur »: affermazione che l'Aquinate cita come autorità riportata da Aristotele, alla quale egli acconsente.

damente l'amico, e il suo bene, la sua bontà fisica o psichica, in relazione a noi, per cui si richiede la sua presenza fisica.

Nell'amore d'amicizia (che si direbbe più propriamente di benevolenza, poichè si estende anche all'amore riflesso dell'amante verso se stesso, e verso se stesso l'amante è più che amico) l'unione è conoscitiva in quanto « *amatum immoratur in apprehensione amantis* » (I II, q. XXVIII, a. 2), e per questa unione molto giova la presenza reale. Inoltre c'è una unione affettiva che è essenziale in codesto amore, in quanto che l'amante « *reputat bona, vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici, sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici; et propter hoc proprium est amicorum eadem velle et in eodem contristari et gaudere, ut sic in quantum quae sunt amici aestimat sua amans videtur esse in amato quasi idem factus amato; in quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans unum idem sibi, sic amatum est in amante* » (Ibid.). C'è dunque un'unificazione per similitudine delle due volontà: l'amante si unisce all'amato assumendo lo stesso modo di sentire e di volere, la stessa vita affettiva. Quando poi gli amici non possono vedersi, hanno almeno una tendenza a ricordarsi a vicenda: per cui dice S. Tommaso, che l'amore « *facit extasim* » (26) cioè porta col pensiero e con l'affetto al di fuori di sè nell'amico.

Il P. Simonin dice: « *l'amour est formellement une « union » de l'aimant et de l'aimé; mais cette union n'est plus q'une union de tendance, une impulsion affective vers le bien de l'aimé* » (o. c. pag. 196). Se però tale tendere converge verso l'amato e riposa in lui (termina in lui), si ha l'amore di benevolenza, se si riflette su di noi o prosegue e termina in un altro, è amore di concupiscenza (propter aliud non propter se). Il bene dell'amato va tuttavia considerato in relazione a noi: è bene quello che noi apprezziamo che stimiamo bene, e quindi può essere anche solo una certa proporzione o relazione a noi (padre, figlio, parenti, ecc.: il padre riguarda come un bene l'avere generato un figlio, e il figlio stesso; del resto basta la relazione della potenza all'atto). Da ultimo, a proposito dell'amore d'amicizia, c'è da dire che il bene dell'amato verso cui è inclinato l'amante (ed anche l'amato stesso, se apprezza in sè un tale bene) non è necessariamente attuale,

(26) S. *Theol.* I II, q. XXVIII, a. 3.

può essere anche solo potenziale. Se è potenziale, l'amante tende a vederlo attuato. Basta a volte pensare che un altro potrà divenire buono per poterlo amare.

Dobbiamo ora accordare due affermazioni di S. Tommaso. Egli dice che il bene è causa dell'amore (*S. Theol.* I II q. XXVII, a. 2) e dice anche che la similitudine è causa dell'amore (*S. Theol.* I II, q. XXVIII, a. 3). C'è dunque da notare che « bonum » e « simile » in questo caso coincidono, materialmente parlando. Abbiamo visto infatti come « bonum est quod omnia appetunt » e « omnia appetunt suam perfectionem ». Ora la propria perfezione è anzitutto la propria sostanza, che è perfezione fondamentale, e anche il proprio essere (actus essendi) che è perfezione ultima senza la quale ogni altra svanisce, quindi « perfezione » è anche « sè stesso », perciò « aliquid est bonum suipsius ». Ma colui che è simile, ha quasi la stessa forma (27), è « quasi alter ipse » (28), quindi « aliud bonum », perciò amabile. Così avviene che « il simile ama il suo simile » (29).

Come mai dunque talvolta un peccatore si compiace ed ama il virtuoso? Ho accennato prima alla risposta: anche il peccatore ha una certa inclinazione o esigenza radicale, o appetito naturale a essere perfetto e quindi virtuoso, e allora, se il peccatore ha capito, almeno in un certo modo, il valore della virtù in ordine al perfezionamento di se stesso, che la virtù cioè potrebbe perfezionarlo, sebbene sia troppo ardua perchè egli si decida ad abbracciarla, allora ama nell'altro quello che anche lui potrebbe essere; un suo simile potenziale o meglio simile di quel « se stesso » che per ora non esiste ma che potrebbe esistere e sarebbe un « se stesso » più bello e più perfetto e quindi, anche per il peccatore, più amabile perchè tutti desiderano la perfezione (30). Avrà allora un

(27) *S. Theol.* I II, q. XXVII, a. 3, c.: « ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam sunt quodammodo unum in forma illa ».

(28) *S. Theol.* I II, q. LXXVII, a. 4, ad 4.

(29) P. Simonin dà quest'altra ragione: due simili sono più suscettibili di unione e quindi di reciproco perfezionamento. P. SIMONIN: *o. c.*, pag. 260: « Dans la mesure où une réalité extérieure sera susceptible de venir d'incorporée à ce premier être comme une puissance s'unit à son acte, dans cette même mesure, cette réalité sera objet d'un amour de concupiscence. Au contraire, dans la mesure où un sujet intelligent saura reconnaître chez autrui les sentiments qu'il a pour lui-même, et lui vouloir le bien qu'il se veut à lui-même, l'aimant ainsi d'amitié ».

(30) « (Similitudo inter aliqua potest attendi), alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu, sicut dicimus quod corpus grave, etc. » dove si nota l'esempio dell'appetito naturale del corpo grave. (*S. Theol.* I II, q. XXVII, a. 3). Più sotto dice: « licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tamquam suae naturali rationi conformem ».

amore inefficace verso un possibile « se stesso » virtuoso e potrà avere tuttavia un amore efficace e operoso verso colui che è simile a questo possibile se stesso cioè verso il virtuoso.

Nel caso opposto, del virtuoso che ama il peccatore (se non è per amore di un terzo che lo fa: non si parla d'amicizia, infatti, ma di semplice « amore »), avviene che il migliore nota nell'altro almeno questa innata attitudine alla perfezione; poi, per lo meno, una potenza obbedienziale ad essere buono; vede infatti come, con l'aiuto di Dio, anche il peccatore potrà divenire buono; lo pensa (immagina) divenuto buono, divenuto simile a sè o simile all'altro che egli già ama: quindi si compiace del peccatore divenuto buono, pensato simile a se stesso o all'amico, e quindi in lui ama questo altro « se stesso » potenziale, ideale, e desidera per lui realizzare il bene che ha pensato possibile in lui, appunto come desidera conservare a se medesimo il bene che ha e, se non lo avesse, desidererebbe acquistarlo (stante l'attuale stato d'animo). D'altra parte quell'uomo buono pensato (ideale in quanto *buono*) coincide materialmente con la persona di quell'uomo cattivo presente: quindi nel pensare che costui può cambiare, ama l'uomo cattivo presente (non s'intende come cattivo) e desidera in lui questo cambiamento

Sciolta quindi l'apparente discordanza notata tra i due detti di S. Tommaso « il bene è causa dell'amore » e la « similitudine causa l'amore » non mi resta altro da concludere che nel pensiero definitivo del Doctor Communis l'amore è un assimilarsi alla persona amata di colui che ama, un affettivo farsi uno con lei, un tendere prepotente a unificarsi con essa, a far di due cose una cosa sola (31).

VALENTINO FERRARI O. P.

(continua)

(31) Alla nostra breve esposizione sulla natura dell'amore nella concezione tomistica può far difficoltà una frase di S. Tommaso stesso: « *amare est velle alicui bonum* ». Questo l'Angelico afferma seguendo Aristotele (II Reth., c. IV). Però dove tratta ex professo della questione, e cioè nella *Summa Theol.* II II, q. XXVII, a. 2, lo stesso Aquinate nota che « *Philosophus ibi definit amare non ponens totam rationem ipsius sed aliquid ad rationem eius pertinens quo maxime manifestatur dilectionis actus* ». Così appare chiaro come una semplice benevolenza non basti, ma si richiede senz'altro un'unione affettiva perchè si possa parlare d'amore.

AFORIE E DIFFICOLTA' DEL POSITIVISMO LOGICO

La negazione della trascendenza è assai più ostinata di quanto non si possa immaginare. In nome di una critica, che mai riesce ad essere totale, continuamente si respingono sistemi e sistemi immanentistici sotto l'accusa di contenere un *residuo* trascendente e un *fondo dogmatico*. Criticismo assoluto si vuole e da esso negazione assoluta di ogni trascendenza. Neanche l'istanza esistenzialista è riuscita a fare aprire gli occhi di tutti sulla impossibilità di negare un *al-di-là*, giacchè, quasi a suo dispetto, una filosofia totalmente negatrice della personalità e dei suoi problemi dilaga nei paesi angloamericani (1) e penetra profondamente anche nel nostro continente.

Questa nuova filosofia, che oggi combatte la sua battaglia contro la metafisica, a differenza degli altri immanentismi, che quando credettero di averla distrutta si accorsero che era viva e vegeta in loro stessi e che proprio essa li sosteneva, sembrerebbe, a dire dei suoi epigoni, che quasi ce l'abbia spuntata, riducendo tutta la realtà a linguaggio e proibendone il superamento sotto pena di *Sinnlosigkeit*.

Il nome di positivismo logico (2) sta molto bene alla filosofia

(1) Per capire l'imponenza del movimento neopositivista particolarmente nel mondo anglosassone, basta pensare che, a quanto ci attesta C. E. M. JOAD (in « *A Criticism of Logical Positivism* », Chicago The University of Chicago Press 1950, pp. 17-19), c'è addirittura una frenesia per tali idee nelle nuove generazioni studiose inglesi, con conseguenze ben gravi per la morale privata e sociale; dal momento che neanche una certa fede, che pure Hume aveva ammesso per salvarsi dalle conseguenze del suo empirismo, trova luogo nelle nuove concezioni.

(2) Questa filosofia è detta anche filosofia del circolo di Vienna (Wiener Kreis) perchè i suoi principali rappresentanti erano raccolti, fino a più di dieci anni fa, in quella città. Oggi detengono importanti cattedre in America e in Inghilterra, mentre a Vienna non c'è più alcun « Circolo di Vienna » (« in Wien gab es jetzt keinen Wiener Kreis mehr » WICTOR KRAFT - « Der Wiener Kreis Wien Springer Verlag, 1950, p. 7).

Tra le opere dei principali rappresentanti del neopositivismo ricordiamo: MORITZ SCHLICK: « *Gesammelte Aufsätze* » - Gerold Wien 1938; RUDOLF CARNAP: « *Logische Syntax der Sprache* » - Springer Wien 1934; FRIEDRICH WAISMAN: « *Einführung in das mathematische Denken* » - Gerold Wien 1936; L. WITTGENSTEIN: « *Tractatus Logico-philosophicus* » - Kegan London 1922. Il lettore italiano potrà trovare informazioni in: GEYMONAT: « *Studi per un nuovo razionalismo* » - Chiantore Torino 1945; WEINBERG: « *Introduzione al positivismo logico* » - Einaudi Torino 1950 (trad.); GAETANO CAPONE BRAGA: « *Il neopositivismo del Circolo di Vienna* » - in *Giornale di Metafisica*, sett. ott. 1951, pp. 484-495; FRANCESCO BARONE: « *Moritz Schlick* » - in « *Filosofia* », lugl. 1952, pp. 440-471; IDEM: « *Il solipsismo linguistico di Ludwig Wittgenstein* » - ivi, ott. 1951, pp. 543-560; IDEM: « *Il finalismo e la polemica sui protocolli* », ivi, genn. 1953, pp. 138-165.

che prendiamo in considerazione: essa infatti si presenta come sintesi del positivismo (dell'indirizzo di Avenarius e Mach) col logicismo (Russel e Whitehead). E' un tentativo di vivificare la sterile posizione di Mach, che muore nel dato, con una forte iniezione di logicismo, che fonda la legittimità della costruzione logica. Per esso tutta la filosofia è critica della lingua (*alle Philosophie ist Sprachkritik*) e, precisamente, la filosofia non è altro che « *l'attività del render chiare le proposizioni* » e di precisare i pensieri (4). Beninteso le proposizioni della scienza, che, da parte sua, non è altro che « *un'organizzazione di conoscenze specifiche costruita allo scopo di registrare e predire eventi specifici* ». La filosofia è insomma una prefazione alle scienze. Ma scienze positive, ossia scienze del dato immediato senza intromissione di ipotetiche entità che l'esorbitino: i « *dati* » che compaiono nella nostra coscienza vengono espressi in proposizioni elementari come « *fatti* »; queste proposizioni sono unite in un complesso sistema logico basato sulla tautologia (che quindi non aggiunge nulla al contenuto delle proposizioni elementari), in modo che possiamo calcolare la frequenza dei dati e la loro probabilità per il futuro. Questo è tutta la scienza. La filosofia, ridotta a logica, stabilisce le regole per tale procedimento.

Presento queste brevi riflessioni critiche non con la pretesa di abbattere un sistema, che tanto costa ai suoi autori, ma solo di indicare che esso non l'ha spuntata contro la metafisica, ma che anzi, sempre e di nuovo, è solo per merito di « *residui* » metafisici e di « *postulati dogmatici* » che esso ha potuto essere edificato e che quindi, come negatore della trascendenza, nega se stesso e non v'ha bisogno che lo si abbatta: cade da sè.

Ludwig Wittgenstein (5) ci presenta, nel *Tractatus*, una concezione neopositivistica nettamente caratterizzata da una particolare teoria del significato, che costituisce da un lato una critica e una revisione dei « *Principia Matematica* » di Russel e Whitehead (6) e da un'altro la prima sistemazione del Positivi-

(3) JULIUS R. WEINBERG: « *An Examination of logical positivism* » - Kegan London - Trad. it. Geymonat, Einaudi Torino 1948, col titolo « *Introduzione al positivismo logico* », p. 84.

(4) WITTGENSTEIN: « *Tractatus ...* », prop. 4112.

(5) Quanto dirò per Wittgenstein vale anche per il gruppo dei positivisti a lui più vicini (Moritz Schlick, Hahn in parte, ecc.).

(6) La migliore esposizione della logistica di Russel condotta anche con riferimenti al *Tractatus* di Wittgenstein è: R. FEYS: « *Le raisonnement en termes de faits dans la logistique russellienne* » - in *Revue neoscholastique de philosophie* 1927, Nov., pp. 393-421, 1928, Mai pp. 154-192, Août pp. 257-274.

simo logico. Molte osservazioni si potrebbero muovere a tale sistemazione, ma non lo ritengo qui necessario. Prenderò in esame tre punti fondamentali di esso:

Impossibilità di trascendere il « dato » di esperienza.

Impossibilità di trascendere la lingua.

Nesso tra linguaggio e mondo.

« Tutta la nostra conoscenza incomincia e finisce nel dato immediato di esperienza ».

La gravità di questa affermazione sta nel fatto che essa nega ogni scienza intesa come ricerca del metempirico nel senso più completo e, ciò che è peggio, commette una grave parzialità proprio nel prendere in considerazione i « dati ». E' infatti certamente arbitraria la negazione dell'« io », che pure è un dato (e più di un dato, come vedremo) non meno immediato di un suono o di un colore. Il « *Cogito ergo sum* » inteso non come deduzione ma come una intuizione duplice, ossia come due sperimentazioni (unite in una per il fatto che si sperimenta l'« io » solo insieme al « penso ») conserva di fronte al neopositivismo (7) tutto il suo valore, perchè è assolutamente impossibile ridurre, com'essi fanno, il « *Cogito sum* » a: « *Questa è una percezione di pensiero* ». « *Io penso* » non è mai lo stesso che « *esiste un pensiero* ». Nel « *Cogito* » percepisco due dati: « io » e « *atto di pensiero dell'io* » e la datità dell'io è qualcosa di assolutamente diverso che negli altri dati, in quanto centro di riferimento degli altri dati e fondante la datità di essi, in quanto ogni dato è dato sempre all'io.

Il dato a sè è impensabile e anche inverificabile. Pure « io penso » tende sempre a diventare « *qualcosa pensa* » se « io » resta solo un dato come gli altri e invece tutti sperimentiamo che se « io penso » è uguale a « *qualcosa pensa* », l'« io » perde tutto il contenuto che troviamo in esso nell'atto di sperimentarlo. Dunque l'« io » per essere quello che noi sentiamo, dev'essere oltre che « dato », oltre che « *punto di riferimento dei dati* » anche qualcosa di più di « *un dato cui si riferiscono gli altri dati* ». Infatti se lo pongo così appare subito l'« io » che lo pone così e mi accorgo subito che questo è l'« io » autentico e non quello: l'io perde la sua autenticità nell'apparire come dato (8). Ci troviamo in una

(7) La critica neoempirista al « *Cogito* » è bene esposta dal Weinberg, o. c., pp. 216-217.

(8) Cfr. a tal proposito le interessanti analisi di Guido Calogero in « *La conclu-*

esperienza sui generis nella quale il metempirico affiora quasi all'esperienza non per negarsi in quanto tale ma come condizione dell'empirico autentico. E' chiaro che i neompiristi, che si rifiutano di compiere una tale analisi, non hanno mai afferrato il dato «io» nella sua autenticità come è sentito da tutti (9).

Il primo grave difetto del neoempirismo è quello di non condurre un'indagine esauriente nell'esperienza, perchè aborre dalla psicologia, ma non appena quest'analisi è completa, ci troviamo nella necessità di superare il dato.

Quindi, se la nostra conoscenza comincia nel dato, non finisce in esso ma giunge alla conclusione che «*esisto io*» e che «*a me sono dati i dati*» e che l'«io» si rivela autentico solo se non si riduce a mero dato, bensì è inteso come sostegno dei dati esorbitante esso stesso la datità. Ciò sembra strano, perchè si può sempre porre l'istanza: «*questo io autentico ci è dato o non ci è dato? Se ci è dato è un «dato» se no non lo conosciamo*». Ma si vede subito che già l'io di cui si parla non è più autentico, mentre io è quello che pone l'istanza; in termini empiristici non trova luogo l'io autentico, perchè esso è più intuito che dato, appare chiara l'incapacità degli schemi empiristici di adattarsi interamente alla realtà.

Dall'analisi presentata si ricava come prima conclusione che è impossibile fermarsi nel puro dato, l'«io», che abbiamo conosciuto, trascende il dato, ed è una realtà metempirica.

Ancora una riflessione sul «dato». Se considero un dato, vedo che esso è se stesso. Se comincio a domandarmi come mai il dato è se stesso e perchè gli ripugna di essere diverso da sè, non vedo altra risposta che l'asserzione: «*questo dato non può non essere se stesso*», la quale può senza difficoltà essere generalizzata in «*ogni dato non può non essere se stesso*», affermazione che vale anche per l'«io» e di qualunque cosa possa mai venire a conoscenza. L'asserzione assume perciò valore di principio:

sione della filosofia del conoscere», Le Monnier, Firenze 1938 (particolarmente pp. 1 ss.), che addirittura l'inducono a negare la legittimità della gnoseologia (conclusione che non accetto).

(9) La negazione del soggetto in Wittgenstein (cfr. «*Tractatus...*», prop. 5631 e 5633) rivela appunto la situazione precaria della sua concezione antimetafisica: «*Non esiste il soggetto che pensa e che presenta... Il soggetto non appartiene al mondo ma è un limite del mondo*» (ivi, prop. 5621, 564). Se il mondo è il complesso dei dati, il soggetto non si riduce a dato, il Wittgenstein lo dice «*limite*» ma non dice niente infatti «*limite*» è solo «*negazione di altro*» (↗ X, dove X = altro), noi vogliamo dire qualche cosa e non possiamo dire altro che il soggetto appare nell'empirico ma lo trascende, comunque si voglia intendere, questo è indiscutibile.

«ogni cosa è se stessa e non altro». E' il principio d'identità o di o di non contraddizione. Questo principio, come si vede, viene dal dato ma esorbita il dato, infatti vale per ogni dato, anche per quelli che non ho esaminato; vale per tutto, non potrei neanche parlare se il mio discorso non fosse se stesso. Questo principio allora è astratto e legittimo, quindi non si può negare la legittimità dell'astrazione, con essa superiamo il dato.

Ma se ricaviamo dal dato x qualcosa che non è un suo elemento, perchè non risulta dall'analisi del suo contenuto ma lo investe totalmente pur senza alterarlo anzi dandogli consistenza, significa che x non si esaurisce nella datità eppure x è dato. Ci troviamo in una difficoltà analoga a quella dell'io. Il dato, in quanto tale, ci spinge oltre di sè e, se ci rifiutiamo di andare oltre di esso, perde la sua autenticità; per essere autentico implica qualcosa di più di se stesso; chiamiamo questo qualcosa «l'essere». Abbiamo superato l'empiricità pura ancora una volta costretti da essa.

Ora ci è più facile capire che l'irriducibilità dell'essere al dato insorge da ogni parte. Anche la «probabilità» (di cui tanto parlano i neopositivisti) non ha senso se non superiamo il puro dato; se infatti restiamo in esso non potremo mai, in base a nessuna statistica, prevedere la probabilità di certe ripetizioni nel futuro: il dato, come tale, ci parla solo di sè. Ancora più grave è il caso di quelle probabilità che non derivano da statistiche, come, ad esempio, la probabilità per la faccia di un dado, cubo perfetto, di venire in su in ogni lancio è calcolata di $1/6$ non in base a statistiche ma in base all'analisi del cubo. Difficoltà che si può allargare in considerazione di tutte le scoperte prevedute di calcoli.

«Non si deve parlare di questo pensiero dove questo pensiero non sia chiaramente espresso in un discorso o in un'altra maniera qualsiasi» (10). Cioè si ha pensiero solo quando questo è espresso, anzi: *«il pensiero è la proposizione sensata»* (11).

La grave difficoltà di questo asserto sta nell'ambiguità della relazione tra pensiero e lingua. E' il pensiero autore della lingua

(10) GEYMONAT, o. c., p. 16. Cfr. WITTGENSTEIN, o. c., prop. 4116: *«Tutto ciò che può essere pensato può essere pensato in modo chiaro. Tutto ciò che si può esprimere si può esprimere chiaramente»*.

(11) WITTGENSTEIN, o. c., prop. 4.

o è la lingua che determina il pensiero identificandosi con esso? Se è il pensiero che fa la lingua, non si esaurisce in essa. Se è la lingua, che dà al pensiero di essere pensiero, si pone la priorità della lingua rispetto al pensiero; ma la lingua non è pensiero, dunque non può costituirlo. Bisognerà forse stabilire l'identità fra lingua e pensiero? Non sembra che così si spieghi alcunchè; infatti, se intendiamo la lingua come « *complesso di regole per l'uso dei termini* » o come totalità delle proposizioni, non potrà essere lo stesso che pensiero, a meno di non negare la stessa lingua; infatti le regole esigono l'applicazione e le proposizioni esigono di essere pronunciate, ciò fare spetta al pensiero distinto dalla lingua.

Tutto questo ragionamento non può essere condotto sulla linea della logica neopositivistica, perchè la stessa affermazione del principio, che stiamo esaminando, è un'affermazione che oltrepassa il dato ed è già nella metafisica.

« *Il concetto è il complesso delle regole per l'uso di una parola* » (12) e il « *senso di una proposizione non è che l'insieme delle regole che ne determinano la verificaione* » (13).

Queste affermazioni partono dalla sostituzione della logica estensionale alla logica intensionale tradizionale. Il concetto perde ogni contenuto proprio e resta un nodo di relazioni. I neopositivisti si vantano (14) di aver debbellato il nominalismo e non si accorgono di averne fatta una nuova edizione. I nominalisti antichi dicevano che il concetto si esaurisce in una parola, i neopositivisti dicono che il concetto si esaurisce nelle regole per l'uso di una parola. Il senso di una proposizione finisce per svanire, perchè, se è un'insieme di regole, queste non possono essere che proposizioni e il loro senso sarà determinato da altre e così all'infinito (15).

Il Weinberg (16) osserva che secondo i principi positivistici nessuna proposizione sintattica asserisce alcunchè e che di conseguenza neanche l'asserto: « *il significato di una proposizione è il metodo di verificarla* » è fornito di senso. Aggiungo che qualun-

(12) GEYMONAT, *o. c.*, p. 12.

(13) GEYMONAT, *o. c.*, p. 26.

(14) GEYMONAT, *o. c.*, pp. 11-12.

(15) Il Wittgenstein tenta di evitare il processo all'infinito, negando che si possa dare proposizione sensata intorno alla lingua (« *Tractatus* », p. 78) e ammettendo che la lingua può solo *indicare* la sua struttura. Ritrovato curioso in verità. La lingua indica la sua struttura in modo che noi possiamo conoscerla, bene, ma quando la conosciamo ne abbiamo un concetto che è una proposizione. Dovrebbe dire che è assolutamente insensato parlare intorno alla lingua. Allora la sua filosofia, che solo parla intorno alla lingua, è senza senso.

(16) WEINBERG, *o. c.*, p. 232.

que affermazione intorno al senso di una proposizione è puramente arbitraria e trascende i limiti dell'empirismo logico, negandolo.

Infine, stabilite pure le regole linguistiche, che determinano il senso di una proposizione, e costruita una proposizione con esse, abbiamo con ciò dato un senso alla proposizione? No, abbiamo solo scherzato. Ma riflettiamo un pò sullo scherzo. Due ragazzi giocano alla guerra, il loro giuoco prende un senso dalla guerra vera, sebbene questa è sostituita da alcune convenzioni arbitrarie, ma non sono queste che danno un senso al giuoco; ciò vale anche per i giuochi più astratti, dove almeno il « *vincere* » e il « *perdere* » restano sempre presupposti ad ogni convenzione. Fondando tutto sull'arbitrio si fa uno scherzo insulso. Quindi, se fossero i soli principi arbitrariamente stabiliti a dare senso alle proposizioni, ogni nostro parlare sarebbe totalmente insulso. L'esigenza di qualcosa di assoluto insorge proprio dall'istanza sul senso delle proposizioni e sulla loro verificabilità, questo qualcosa di assoluto dev'essere capace di dar valore ai giudizi particolari delle proposizioni.

Osservazioni non meno gravi vengono spontanee alla mente, quando si considera il collegamento precario, che il Wittgenstein cerca di porre tra linguaggio e mondo. Dopo aver negato che per noi sia possibile affermare alcunchè intorno al mondo, che non ci sia venuto dal dato, per introdurre il « *dato* » nella lingua non trova altro mezzo che un'espedito: la raffigurazione. Come sia arbitraria la detta negazione e vano l'espedito in questione non è difficile intendere. La negazione è arbitraria, perchè si fonda su di un falso presupposto: che ogni affermazione o è tautologica (e non dice niente del mondo ma ripete con parole diverse una stessa cosa) oppure riguarda un fatto. Posto questo principio, è chiaro che solo dal fatto può essere verificata una proposizione.

Già ho mostrato che il dato ci spinge al suo trascendimento; è ora il caso di vedere se veramente ogni proposizione analitica è tautologica. Che ci siano molte proposizioni analitiche tautologiche non c'è dubbio. Se dico: « *un triangolo è un poligono di tre angoli* », ho una tautologia; infatti, per una secolare convenzione geometrica, si è stabilito di dire triangolo un poligono di tre angoli e quindi la proposizione in questione è un medesimo concetto espresso due volte.

Ma prendiamo un'altra proposizione: « *se $A = B$ e $C = B$ al-*

lora $A \equiv C$ ». Questa proposizione non è un'arbitraria convenzione in uso nella nostra lingua, ma è dello stesso valore che il principio di non contraddizione, che ho mostrato venirci dal dato medesimo; se infatti fosse possibile, mettiamo in un'altra lingua, l'ipotesi $A \equiv C$, sarebbe compromessa l'identità di B con se stesso, il che negherebbe l'assolutezza della stessa tautologicità. Eppure la proposizione in questione non è tautologica; quando diciamo « $A \equiv B$ e $C \equiv B$ » possiamo anche non aver per nulla presente che $A \equiv C$; nè « $A \equiv C$ » è implicato da « $A \equiv B$ e $C \equiv B$ » in forza di alcuna regola meramente grammaticale. E' il contenuto del primo membro che implica il secondo: senza prestabilire nessuna relazione tra A e C, ne trovo una. Esempi del genere si potrebbero moltiplicare in gran numero, per mostrare che la logica estensionale non potrà mai soppiantare la logica intensionale, essendo impossibile negare un contenuto del discorso distinto dal discorso medesimo e le implicanze di tale contenuto (17).

In quanto al collegamento della lingua col mondo, il Wittgenstein, nella sua teoria del significato, ricorre alla tesi del simbolismo: alcuni fatti (le proposizioni) sono simbolo di altri fatti (quelli del mondo).

Dopo tanto criticismo chi si sarebbe aspettato una soluzione così semplicistica del problema gnoseologico, del quale vien peraltro negata l'esistenza? L'affermazione della « comune struttura tra proposizioni e fatti simbolizzati » è arbitraria. Il « problema del ponte » rimesso in ballo dai neoempiristi è insolubile e infine resta sempre, a distruggere tutta la teoria, il grave dilemma: o la realtà è fatto e allora il simbolismo del linguaggio non ha ragione di esistere e si ha immediata presenzialità al soggetto della realtà, o la realtà non è « fatto » e allora resta fuori e non può essere appresa. Una terza via del « fatto » che rappresenta un altro « fatto » è inammissibile, perchè dice una cosa superflua e arbitraria, perchè ingiustificabile.

Infine l'isolamento dei « fatti atomici » e la negazione di ogni mutuo collegamento estralogico dei fatti (18) rende tutta la logica e la matematica un perditempo da sfaccendati.

(17) I neoempiristi non hanno capito il valore degli sforzi di Leibniz, intesi a interpretare come « virtualità » il contenuto di un concetto, che si ritrova in un giudizio analitico irriducibile a tautologia. E' vero che tale « virtualità » non resisterebbe alle loro critiche, ma il problema resta e di esso bisogna trovare la soluzione, non la negazione.

(18) Cfr. V. KRAFT, o. c., p. 16: « Logik und Mathematik sagen nichts über die erfahrbare Wirklichkeit aus. Die Logik enthält keine Erkenntnisse, sie gibt nicht die

Rudolf Carnap è considerato il rappresentante più eminente della corrente neopositivista più radicale. A lui sono da associarsi il Neurath e talora anche lo Hahn. Egli cerca di superare le innumerevoli difficoltà del logicismo di Wittgenstein con una particolare « *sintassi logica dei linguaggi* » tendente a fondare l'autosufficienza della lingua e la sua autonomia, onde salvarne la sensatezza. Per mezzo poi del « *fisicalismo radicale* » (19) tenta di superare il solipsismo, in cui inevitabilmente conduceva il Wittgenstein, e di aprire la via all'intersoggettività. Anche per lui mi limiterò a fare dei rilievi agli asserti fondamentali del sistema.

« *La lingua attualmente in uso con i suoi principi ed assiomi non ha nessun valore oggettivo ma è puramente arbitraria. Si potrebbe creare un'altra lingua con altri principi, nella quale proposizioni assurde nella lingua presente sarebbero del tutto legittime. La lingua è solo determinata dagli assiomi e questi sono arbitrari. E' inammissibile un pensiero o una realtà estralinguistica* » (20).

Di qui la logica estensionale e non la logica intensionale con la conseguente vanificazione della lingua: per formare una proposizione devono intervenire almeno due principi a interferire tra loro, ma allora sarà necessario un terzo a regolare questa interferenza, questo terzo, a sua volta, interferirà con i due e postulerà perciò altri principi e così bisognerebbe stabilire arbitrariamente un numero infinito di principi, il che é impossibile. Anche il Russel nel 1911 riteneva che la logica e la matematica ci costringono ad ammettere una specie di realismo in senso scolastico, cioè che c'è un mondo di universali e di verità (21).

Che la lingua attualmente in uso sia arbitraria non è ammissibile che ammettendo l'irriducibilità del pensiero (autore della lingua) alla lingua, a men che non vogliamo andare all'infinito, cercando in quale lingua siano stati stabiliti i principi della lingua attuale. L'ipotesi poi che si potrebbe creare un'altra

Grundgesetze des Seins, sondern die Grundlagen gedanklicher Ordnung. Logische Beziehungen sind bloss gedankliche Beziehungen...»; cfr. anche HAHN in « *Erkenntnis* », vol. I (1930) pp. 97 ss., e vol. II (1931) pp. 135 ss.

(19) Cfr. R. KARNAP: « *Die phisicalische Sprache als universale Sprache der Wissenschaft* » in « *Erkenntnis* » vol. II (1931) pp. 432-465; e NEURATH: « *Physicalism* » in « *The Monist* » (1931) vol. 41.

(20) Ho espresso così sinteticamente una tesi fondamentale dei neoempiristi (cfr. GEYMONAT, o. c., pp. 76 ss. e 121). E' interessante l'impostazione di essa presentata dal Carnap col « *Toleranzprinzip der Syntax* » (« *In der Logik gibt es keine moral* ») (GEYMONAT, o. c., pp. 122-145).

lingua, nella quale proposizioni *sinnloss* nella nostra sarebbero *sinnvoll*, è del tutto *sinnloss* perchè inverificabile (22); infatti non sarà mai possibile costruire una lingua diversa dalla lingua comune, se non partendo da questa, e i primi assiomi della nuova lingua avrebbero il primo loro significato in riferimento alla lingua comune e quindi rientrerebbero in essa. Noi non potremmo connettere fra loro i termini di questa nuova lingua se non predefinendo le leggi di questa connessione; e questa predeterminazione, se non è di natura intuitiva ma linguistica, deve avvenire sempre in funzione della lingua preesistente e non dei termini della lingua nuova, perchè questi termini non hanno ancora alcun valore, non essendo ancora inquadrati nella lingua da particolari relazioni. Ciò vale particolarmente per i noti tentativi di Carnap di costruire più lingue.

La stessa discussione sulla possibilità di un'altra lingua è una discussione che noi possiamo condurre e i neoempiristi conducono sempre nei termini della lingua comunemente oggi usata e quindi, sempre in questi termini, l'ipotesi è assurda, perchè li contraddice tutti. Quindi, sempre che si pone nella nostra lingua, il problema della possibilità di un'altra grammatica, nella quale, per esempio, il principio di contraddizione non esista e neppure tutti gli altri principi della nostra lingua, quel problema sarà il più *sinnloss* di quanti mai siano stati posti. Solo se ne potrà parlare in una lingua ove esso sia *sinnvoll*, e quando arriverà quella lingua... beato chi la capirà.

Aggiungiamo un'altra riflessione. L'affermazione, che si potrebbe creare un'altra lingua, nella quale proposizioni *sinnloss* nella nostra siano *sinnvoll*, o non significa niente, perchè questa nuova lingua sarebbe uno scherzo inutile come la vecchia, oppure, se vuol significare qualche cosa, deve supporre l'indipendenza della realtà o almeno del pensiero di essa forniti di un valore in sè. Un esempio. Stabilito che « *triangolo è quella figura geometrica che ha tre angoli* » dico: « *il triangolo ha quattro angoli* ». Questa proposizione è *sinnloss* perchè inverificabile (cioè, in

(21) RUSSEL: « *L'importance philosophique de la logistique* » in « *Revue de Métaphysique et de Moral* » 1911, pp. 288-289.

(22) Ricordo che per il neoempirismo il senso di una proposizione sta nelle condizioni di verificabilità di essa, una proposizione inverificabile (ossia non riducibile a tautologia nè costatabile di fatto) è *sinnloss*.

Sinnloss = senza senso, *sinnvoll* = sensato. Secondo i neopositivisti una proposizione è sensata o meno a secondo che è inquadrabile o no nella lingua, il che dipende dalla rispondenza o non rispondenza alle regole di una lingua.

questo caso, irriducibile a tautologia). Se invece stabilisco: « *Il triangolo è quella figura geometrica che ha quattro angoli* » e poi dico: « *il triangolo ha quattro angoli* », questa proposizione è *sinnvoll* perchè riducibile a tautologia per la semplice applicazione della definizione (nominale) (23) di « *triangolo* ». Chi non si accorge che così è svanita l'assoluta arbitrarietà delle due lingue e la loro reciproca indifferenza? Ciò che dice la prima dichiarando *sinnloss* la proposizione è detto anche dalla seconda, quando dichiara *sinnvoll* la proposizione. Il contenuto delle due lingue è identico sebbene espresso diversamente, esso perciò trascende la lingua che lo esprime. Se il contenuto non trascendesse la lingua non si potrebbe parlare di proposizioni *sinnloss* (24).

Un'altra affermazione assai grave è che lo stesso mondo dell'esperienza immediata ha valore solo in quanto espresso in termini linguistici (25). Tale affermazione rappresenta uno dei più importanti tentativi di sintetizzare l'empiriocriticismo col logicismo, però incontra una grave difficoltà nel fatto che per essa il « *dato* » empirico, che doveva essere l'unica fonte di conoscenza e l'elemento capace di dare consistenza e contenuto agli schemi grammaticali, viene invece polverizzato, perchè il dato empirico, restando sempre nell'ambito della psicologia, non potrà mai equivalere alla parola che lo rappresenta, anzi tra la parola e il dato ci sarà sempre equivocità dato che la parola prende il suo valore solo dal sistema in cui si trova mentre il dato empirico rimane fuori ignorato e negato. Non si riesce perciò a capire come il Wittgenstein prende il « *fatto* » anche nel senso di ciò che dà valore di verità o falsità alle nostre proposizioni, quando il « *fatto* » è il « *dato* » già trasfigurato e negato nella proposizione. La sintesi tra empirismo e logicismo resta apparente oppure suppone uno sfondo di realismo completamente estraneo alla sua decantata originalità (26). Quindi la tesi essenziale al simbolismo del Wittgenstein, che il linguaggio è affermazione o negazione di fatti

(23) Per i neoempiristi non c'è altra definizione che quella nominale.

(24) Similmente le varie geometrie non depongono a favore della pluralità delle lingue, esse non sono lingue essenzialmente diverse. Gaetano Capone Braga (*art. cit.*, p. 403) ricorda gli studi di Beltrami e di Klein in conseguenza dei quali si deve ammettere che anche i sistemi non euclidei possono venir rappresentati nella geometria euclidea e ciò nega l'irriducibilità di una geometria all'altra che comprometterebbe la trascendenza del contenuto. Il valore di quegli studi fu riconosciuto anche dal Poincaré (« *La science et l'hypothèse* », Paris Flammarion 1902, pp. 56 ss.), che anzi si adoperò di estenderne i risultati (ivi).

(25) GEYMONAT, *o. c.*, p. 98.

(26) Cfr. BARONE: « *Il solipsismo...* » *art. cit.*, pp. 552-553 e 558.

può avere un valore ontico solo se si trascendono i limiti della lingua, perchè il « fatto » per essere immagine « *deve avere qualcosa in comune con ciò che è rappresentato* » e comunque è la struttura sì ma a patto di negare al linguaggio il monopolio del pensiero, perchè, in tal caso, neanche potremmo parlare di tale comunanza. Infine mentre si ammette che l'unica fonte di conoscenza (in quanto base di verificabilità) è il dato empirico, è bene tener presente che lo stesso principio di verificabilità implicato da ogni conoscenza non potrà esserne mai dedotto, resta quindi senza valore.

Il fisicalismo (27) radicale dovrebbe poi risolvere il problema dell'intersoggettività (possibilità d'intendersi, tra gli uomini, in base ad una verifica eguale delle proposizioni, la quale non trova luogo nel sistema di Wittgenstein) per mezzo dei « *protocolli* » (proposizioni che esprimono l'atto percettivo) (28). Infatti per la lingua redatta in base ai catalogi di protocolli dei diversi individui dovrebbe aversi la lingua scientifica universale. Pertanto è facile capire, che il protocollo non può servire all'accertamento della verità di teorie empiriche, perchè, essendo una proposizione formulata secondo gli assiomi della lingua arbitrariamente determinati, mutati i quali, detti postulati avrebbero un altro senso (29) si cade in un circolo vizioso e il protocollo, se appartiene essenzialmente alla lingua, non la può giudicare. Il « *dato* » rimane sempre estraneo alla lingua se si afferma che non esiste nulla di controllabile al di fuori di essa (30). E' quanto già ho detto per Wittgenstein. Ma il fisicalismo merita ancora qualche osservazione specifica. Esso, volendo risolvere il problema della intercomunicabilità tra gl'individui, lo suppone già risolto. Infatti come potremmo comunicarci i protocolli, per fare il linguaggio fisicalista, se non per mezzo di una lingua della quale già ammettiamo il valore intersoggettivo? E, se già abbiamo una lingua, perchè farne un'altra? Sarà molto utile fare un linguaggio tecnico più preciso, questo sì, ma non c'era bisogno di attendere i neopositivisti per capirlo, già gli antichi ci avevano pensato.

(27) Il tentativo linguistico di Carnap e Neurath ha preso il nome di « *Phisicalismus* » perchè fu condotto prima di tutto con riguardo alla fisica; sarebbe opportuno sostituire tale denominazione con una più precisa, come « *Dingsprache* » (VICTOR KRAFT, o. c., p. 148).

(28) GEYMONAT, o. c., p. 105 ss.

(29) GEYMONAT, o. c., p. 106.

(30) GEYMONAT, o. c., p. 110.

Assolutamente arbitraria è la limitazione imposta a questo linguaggio fisicalista. Esso dev'essere « *Dingsprache* », deve parlare di cose corporee e non di altro se no s'incorre nella metafisica (!). Pertanto si può parlare di matematica e di logica perchè « *Mathematik und Logik lassen sich in dieser Sprache ausdrücken, sofern sie als reine Kalküle, als Kombination von blossen Zeichengestalten betrachtet werden* » (31). Sono esclusi invece tutti gli enunciati di carattere psicologico, perchè inverificabili (« *Aussagen nicht nachprüfbar* ») solo possono entrare nel linguaggio in quanto « *alle Sätze der Psychologie von psychischen Vorgängen (im Körper und besonders im Zentral - Nervensystem des betreffenden Subjekts) sprechen* » (32). Qui si tradisce la vecchia impronta materialistica del positivismo (33) ma anche la solita incongruenza: non si vuole la metafisica e già si suppongono risolti i suoi problemi. Infatti parlare di « cose corporee » di « fenomeni psichici » non è presupporre una metafisica e anche una gnoseologia? La distinzione poi tra « *psychologischen Aussagen* » e « *physicalischen Aussagen* », verificabili questi e inverificabili quelli, non presuppone una distinzione fra « dati di esperienza interna » e « dati di esperienza esterna »? E questa non è la conclusione di una teoria gnoseologica e metafisica, che i positivisti non conoscono? Infine, non è psicologizzata anche l'esperienza del mondo esterno nell'atto della conoscenza? Non saranno allora tutti gli enunciati « *psychologischen Aussagen* »? O forse si presuppone, sempre arbitrariamente, l'esperienza esterna come vera, certa e concorde per tutti gli uomini? Allora si presuppone un realismo metafisico senza averlo studiato... Ma invece di presupporre tante cose non studiate e negate a parole, perchè non decidersi una buona volta a prenderle in considerazione come meritano?

La conclusione di queste modeste riflessioni non può essere che una: il positivismo logico sta su di una posizione critica insostenibile e quindi non vi si regge. Di esso accettiamo solo l'appello ad una maggiore valutazione della logica, che veramente alcuni metafisici trascurano; per il resto si tratta di un sistema, che si nega da sè, perchè nega la possibilità della metafisica, che pertanto prende a suo sostegno.

EMMANUELE RIVERSO

(31) KRAFT, o. c., p. 150.

(32) CARNAP: « *Die Physikalismus ... Erkenntnis* » vol. II, 1931, p. 450.

(33) « *Die Voraussetzung dass Menschen über ihr leibliches Verhalten hinaus noch seelische Erlebnisse haben, lässt sich physikalisch und darum wissenschaftlich gar nicht ausdrücken. Sie stellt einen blossen Scheinsatz dar. Sie ist Metaphysik* ». KRAFT, o. c., pp. 151-152.

N O T E

IL PROBLEMA DELLA STORIA ALL' VIII° CONVEGNO DEI FILOSOFI CRISTIANI A GALLARATE

Un tema vastissimo e complesso e insieme appassionante quello della storia, la cui problematica è oggi particolarmente sentita. Nonostante qualche raro sconfinamento dai temi essenziali, nonostante qualche schermaglia un pò troppo accademica — peccati veniali e quindi perdonabili di tutti i Convegni filosofici —, l'annuale incontro è stato sicuramente positivo dal punto di vista degli scopi prefissi: non si trattava infatti di risolvere in tre giorni un così arduo problema, nè di arrivare a conciliazioni affrettate e quindi filosoficamente insignificanti, ma solo di stabilire contatti ideali tra i vari punti di vista, di scoprire possibili e reali punti di accordo, di attivare attraverso la discussione e il dialogo vivo quelle correnti di pensiero che aderiscono fondamentalmente ad una concezione cristiana della vita onde possano sempre meglio affermarsi nel campo del pensiero contemporaneo, e infine anche di promuovere una sincera comprensione umana tra i filosofi di diversa scuola e opposta tendenza. Questi gli scopi voluti e raggiunti.

Considerazioni generali.

Prima di parlare delle singole relazioni, vorremmo dar subito uno sguardo riassuntivo al vasto panorama di pensiero emerso nei tre giorni di studio e di intenso lavoro, non senza far qualche rilievo che ci permetterà di esporre il nostro punto di vista.

Le due distinte ed opposte posizioni, della metafisica classica (con i Proff. Bontadini, Padovani, Petruzzellis, Fabro, Mattai e altri) e dello spiritualismo cristiano (con i Proff. Battaglia, Stefanini, Guzzo, Lazzarini, Moschetti e altri), si sono subito, come nei passati Convegni, affermate l'una contro l'altra, in fecondo contrasto. Contemporaneamente ambedue rendevano presente al dibattito una terza posizione filosofica, che costituiva il loro comune avversario: l'immanentismo idealistico, il quale peraltro era presente non solo idealmente, ma anche attraverso la persona del Prof. Carbonara dell'Università di Napoli, venuto al Convegno come «osservatore». Purtroppo assente o quasi dalle discussioni e relazioni il marxismo, che rappresenta invece una delle correnti storicistiche più vive del tempo. Altre posizioni minori, e intendo tali solo nell'ambito del Con-

vegno, furono quella rosminiana e francescana, esposte dai due rispettivi relatori, il rev.mo P. Bozzetti, Superiore Generale dei Rosminiani, e il rev. P. Bettoni dell'Università Cattolica di Milano. Questo lo schieramento ideologico, per così dire, dei partecipanti al Convegno.

Ma per quello che riguarda più propriamente il tema discusso, ci sembra che, *grosso modo*, due tendenze, legate forse più a diversa mentalità che a contrastanti premesse logiche, si fossero particolarmente distinte nella grande varietà degli interventi e delle proposte soluzioni: quella più nettamente filosofica e quella più teologica. Anche se poi quest'ultima non ebbe e non poteva avere un vero e proprio svolgimento. A nostro avviso infatti l'ostacolo maggiore ad una più concreta e perfetta chiarificazione del problema della storia, è stato l'aver troppo a lungo marcato il passo sull'incerto confine tra filosofia e teologia. Questo è comprensibile trattandosi di un Convegno di filosofi, sia pure cristiani, il quale doveva affrontare un problema che di fatto può risolversi solo in sede teologica. Nonostante qualche pronunciamento teologico, in particolare quello del Fabro (1), il cui apporto è stato veramente positivo e chiarificatore, crediamo di poter affermare che è mancato un complemento teologico al Convegno (2). Più che una critica questa vuol essere una semplice constatazione di fatto; poichè da un Convegno filosofico non potevasi pretendere diversamente.

Tale constatazione, che è anche una valutazione, chiarifica già la nostra posizione circa il problema della storia, posizione che, diciamolo subito, si dichiara col Padovani (pur con qualche riserva su talune sue espressioni) e specialmente col Fabro, moderatamente agnostica non quanto all'esistenza, ma quanto alla validità d'una filosofia della storia autonoma e indipendente dal dato storico rivelato.

Di fatto constatiamo che, fuori del Cristianesimo, Rivelazione e Salvezza, si cade fatalmente in due estremismi: da una parte l'assolutizzazione della storia (propria dei moderni), dall'altra la svalutazione della storia (propria degli antichi). Giustamente è stato detto dal Prof. Battaglia, che la storia è problema cristiano e moderno: ma intendendo « cristiano » non solo nelle lontane premesse, ma soprattutto nella sua unica soluzione possibile; « moderno » invece nel suo porsi come problema, nonostante le errate soluzioni.

Il problema della storia si pone filosoficamente, ma si risolve solo teologicamente. Su un piano sistematico e teoretico la filosofia è senza dubbio autonoma e indipendente dalla teologia e tale deve essere, ma sul piano del concreto storico, tale autonomia *de facto* è impossibile, perchè la dialettica del concreto storico è *de facto* soprannaturale, come ha affermato decisamente il Padovani. Dunque si negherà l'esistenza di una valida filosofia della storia?

(1) Oltre quello del Fabro e, prima ancora, del Padovani, altri pronunciamenti teologici si trovano presso il Van Steenberger, Battaglia, Lazzarini, Pelloux, ecc. Presso altri invece (Morandini, Mattai, Flores D'Arcais) è stato difeso e accentuato l'aspetto filosofico del problema.

(2) Ci discostiamo dall'opinione del Prof. Brunello, che invece ha visto nel Convegno un eccessivo impegno metafisico-teologico e invece scarsa la considerazione propriamente filosofica ed empirica. (Avvenire d'Italia, 2-X-1952).

A questo punto va fatta una distinzione importante circa la conoscenza storica. Esiste una « fisica » della storia, una filosofia della storia, una teologia della storia. A tale distinzione chiarificatrice accennò molto opportunamente il Prof. Van Steenberger, e credo l'abbia desunta dal H. Davenson (3), aggiungendovi un quarto tipo di conoscenza storica, da porsi all'inizio della triplice distinzione sopradetta, cioè, la critica storiografica o determinazione dei fatti in base allo studio dei documenti e delle fonti.

1. *Fisica della storia.* È lo studio dello svolgersi degli avvenimenti umani nelle loro cause prossime o leggi generali, che però non escono dall'ordine fenomenico. Queste leggi generali non hanno niente a che vedere colle leggi del determinismo fisico e si avverano *ut in pluribus*. Stabilire, per es., le cause storiche del tramontare d'una civiltà o d'un impero è fare della storia come scienza empirica, la quale, come scrive il Thils, cerca appunto il fattore « determinante fra tutti quelli che reggono il divenire dell'umanità, investigando la natura di ciò che è stato definito l'« intensità causale esplicativa degli avvenimenti » (4). Questa ricerca non esce dal piano dei fenomeni e quindi non è ancora una vera e propria

2. *Filosofia della storia*, che è invece lo studio dello svolgersi totale degli avvenimenti umani nelle ultime cause, che quindi superano l'ordine fenomenico della realtà. Tale studio non è possibile se non in base a dei presupposti filosofici, che ne diventano gli strumenti di intelligibilità. Da notare però che pur essendo già conoscenza filosofica della storia la conoscenza d'una legge o sintesi storica trovata per induzione, ma poi elevata a principio di tutto il mutevole storico, sia esso principio di natura etica o estetica o antropologica, tuttavia vera e propria filosofia della storia è precisamente *metafisica della storia*. L'oggetto materiale è la totalità del divenire storico di cui si chiede il perchè, il significato, il valore, la direzione e destinazione, le condizioni essenziali del suo porsi, il costitutivo essenziale del suo esistere. Chi tenta di rispondere a queste domande, comunque siano le risposte, fa della metafisica della storia, che è come dire che darà una soluzione piuttosto di un'altra a seconda della concezione metafisica che professa. Il materialista, per es., farà della filosofia materialistica della storia, cioè, del materialismo storico, ponendo come causa ultima del divenire storico il fattore economico. Certo molte filosofie della storia esistono di fatto e di diritto, in quanto considerano il divenire storico sotto questo punto di vista universalissimo; tali filosofie storicistiche, è chiaro, tanto valgono quanto le loro metafisiche. Ma la vera questione, quella che più d'ogni altra ha mosso le acque del Convegno, non è di sapere se si dia una filosofia della storia, ma se tale filosofia sia valida solo per il fatto d'essere fondata su di una metafisica valida, quale potrebbe essere, poniamo, la metafisica classica coi suoi concetti di sinolo, di potenza, di creazione, ecc.

A nostro parere anche tale filosofia della storia, oltre quelle che potrebbero chiamarsi 1) una funzione critica agli opposti storicismi e più

(3) « *Esiste una filosofia cristiana della storia?* », conferenza tenuta a Lovanio dal Davenson nel Marzo 1948; e rispondeva colla distinzione di cui sopra.

(4) G. THILS: *Teologia della storia*, pag. 30 (Traduz. dal francese). Ediz. Paoline.

precisamente contro i loro presupposti metafisici, e 2) una funzione *propeedeutica* in rapporto al dato storico rivelato, non potrà arrivare che a conclusioni molto vaghe e incomplete, e ciò non tanto perchè il conoscere metafisico sia di carattere troppo generale (Van Steenberghe) o tale da non attingere il concreto (Padovani), ma semplicemente perchè la filosofia come tale non può scoprire le finalità e le ragioni ultime (Regno di Dio e Salvezza) del divenire storico, essendo queste del tutto soprannaturali. Tale filosofia postula dunque una teologia.

3. *Teologia della storia.* Il dato rivelato porta veramente degli elementi positivi di intelligibilità e di soluzione al problema della storia, completando i presupposti metafisici prestati dalla filosofia. Il *Regnum hominis*, concepito come gravido del *Regnum Dei* e quindi come *sosteorologia* diveniente, è riscattato dall'assurdo e dall'irrazionale; non però dal « misterioso », che resta legato alla singolarità dell'avvenimento e all'esistente come tale, di cui si dà solo conoscenza divina e creatrice. Una semplice filosofia della storia può stabilire alcuni punti importanti: che la storia ha avuto origine da Dio, che è diretta ad uno scopo che genericamente è la sua gloria (*res gestae enarrant gloriam Dei*, ha detto felicemente il Prof. Giusso, ma forse un pò troppo ottimisticamente se si prescinde dal dato rivelato), che è governata da Dio secondo un piano provvidenziale ecc. Bellissime cose, ma se l'uomo non sa con certezza di essere ordinato di fatto ad una salvezza eterna mediante la storia, ad una salvezza della persona che della storia è il soggetto proprio — come invece può conoscere solo per fede e per teologica speranza aspirarvi —, tutto resta anche razionalmente insufficiente. Il Prof. Flores d'Arcais giustamente ebbe a dire: se non si dà una filosofia della storia, neppure è concepibile una teologia della storia. Verissimo. Ma la filosofia della storia si aggancia alla teologia della storia proprio in ragione di questa sua insufficienza.

La teologia della storia, come ebbe a spiegare il Prof. Jolivet, contro le accuse degli immanentisti, non toglie niente alla dialettica interna della storia, dove le antinomie di razionale e irrazionale, di bene e male, di spirito e carne (nel senso paolino), di libertà del volere e determinismo dell'istinto conservano tutta la loro drammaticità, e dove il provvidenziale, il trascendente, l'escatologico sono dentro l'immanenza del divenire senza concludersi o identificarsi con esso, non forme estrinseche, quasi imposte dall'esterno, prestabilite, come strade già segnate e prefabbricate lungo l'itinerario della storia. La storia si fa incessantemente e l'elemento provvidenziale e quindi razionale non è qualcosa di già concluso e fatto, come il progetto sul tavolo dell'ingegnere, non un *già fatto*, ma un *da farsi*, come un'esigenza d'ordine ontologico e direi anzi esistenziale interna al divenire storico e conferente ad esso significato e valore. È la storia medesima che si progetta nel futuro ed acquista un significato profetico. La storia è profezia dell'avvenire, ha detto il Fabro. Nè, l'esigenza di cui ho detto, toglie alcunchè al libero umano o al libero divino (la grazia), perchè il divenire storico comincia ad essere quando si pone, è un divenire di fatto, per cui tale esigenza è un'esigenza di fatto non di diritto. Il Cristo, per es., costituisce la grande *esigenza* immanente a tutta

la storia precristiana, la quale, specie nell'ebraismo è tutta orientata verso il Cristo; ma questo è un dato di fatto, non di diritto, è, cioè, semplicemente storia. E la storia così com'è di fatto, è intreccio di natura e di grazia, di naturale e di soprannaturale, di tempo e di eternità.

Teologizzare la storia però non è pretendere di spiegarla razionalmente, perchè il dato rivelato, pur legato al fatto storico che è Cristo, è intelligibile solo sub lumine fidei. Tuttavia questa teologizzazione soddisfa anche le esigenze razionali, non solo, ma, elaborando razionalmente il dato rivelato ed applicandolo al processo storico, come hanno tentato S. Agostino e Bossuet, può diventare conoscenza storiografica.

A questo proposito va detto che S. Tommaso di storiografia non si è mai interessato, però non arriveremmo a dire con Padovani, che a San Tommaso e quindi al Tomismo in genere, sia mancato e manchi completamente il senso della storia. E noi qui intendiamo senso teologico della storia. La Somma Teologica, almeno virtualmente, è già una concezione generale della storia, il piano della Somma è fondato sul processo vivo, storico delle creature « secundum quod exeunt a Deo ut a principio et secundum quod referuntur in Ipsum ut in finem » (5). Del *motus exitus* (questo uscire delle creature da Dio per via di creazione) s'interessa la teologia dogmatica; del *motus reditus* (questo ritornare a Dio, mediante il Cristo e l'azione morale) s'interessa la teologia morale: S. Tommaso infatti, dopo averne accennato nelle Sentenze, ritornerà su questa concezione o visione storico-dinamica del reale proprio nel prologo alla I II, che è la parte morale, per cui ben disse ancora il Fabro essere la storia cristiana costituita da una tensione tra dogmatica e morale. Potremmo anche dirla costituita, in atto, di speranza teologica. Il *motus reditus* infatti, evitandò la circolarità temporale ellenica che dissolve la realtà storica, termina alla salvezza definitiva ed eterna, che rende irreversibile il moto della storia e insieme pregnante di significato e di valore. L'aspetto soteriologico rompe così la circolarità dell'eterno ritorno e il puro relativismo idealistico e tutti i miti materialistici e terrestri.

Relazioni e discussioni.

Dopo il discorso di apertura del P. Giaccon, esperto Moderatore del Convegno, i due relatori ufficiali, il Prof. Padovani e il Prof. Battaglia, danno lettura delle loro rispettive relazioni, già precedentemente spedite in visione a tutti i partecipanti. Ci dispensiamo dal riassumerle, perchè già ambedue pubblicate per intero sul precedente numero di Sapienza.

La relazione del Padovani ebbe il merito di porre subito in chiara luce i termini del problema, anche se poi suscitò non pochi e vivaci dissensi per certe sue affermazioni, giudicate da alcuni eccessive e inesatte. Come quando, per es., afferma che « la metafisica (dell'universale e del necessario) risulta *toto coelo* remota dalla storia (del particolare e del contingente) », oppure quando dice che « permane la inintelligibilità gno-seologica per la mente umana, che attinge solo l'aspetto universale e im-

(5) I. Sent., Dist. II, divisio textus.

mutabile, l'elemento formale e necessario della realtà empirica: il particolare, il mutevole, il contingente, il materiale essendo oggetto proprio solo della conoscenza sensibile. Onde l'intelletto umano potrà attingere unicamente la logica dell'astratto, non la dialettica del concreto e dunque della storia, che rimane oggetto arcano e tremendo della conoscenza creatrice»; e che «il pensiero classico non sente, non pone, non formula il legittimo problema della storia» e che della storia si è «fondamentalmente disinteressato», con la conseguenza di non intendere e valutare appieno il concreto.

Sarà forse più questione di forma che di sostanza, certo è che queste affermazioni hanno offerto il destro agli spiritualisti per accusare la metafisica classica d'insufficienza e inabilità all'intelligenza della storia (Battaglia) e d'essere distaccata dalla realtà viva e d'esser rigidamente ferma sul dualismo dell'esperienza (conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale), d'essere più aristotelica che cristiana. Riserve alla relazione di Padovani vennero fatte nel corso delle relazioni e discussioni anche da alcuni tomisti, quali il Petruzzellis, il Morandini, il Mattai.

Il Prof. Petruzzellis parlando della storia appunto sotto l'aspetto gnoseologico, pur ammettendo che la pregiudiziale aristotelica dell'inconoscibilità del particolare di fatto ha costituito una reale difficoltà all'intelligenza del problema storico, tuttavia l'opposizione, egli dice, tra universale e particolare è più fittizia che reale. E rappresenta un equivoco su cui è fondata la protesta dei moderni.

Il sinolo aristotelico, universale concreto, come già il Padovani stesso aveva rilevato, è un concetto tutt'altro che antistorico, ma piuttosto un presupposto necessario all'intelligenza della storia. Dopo aver mostrato che il senso del particolare, del concreto non è per nulla estraneo ad Aristotele e agli antichi e tanto meno a S. Tommaso, rileva come la teoria tomista della *conversio ad phantasmata* sia appunto una valutazione del particolare. La conoscenza si completa e vive nel momento in cui illuminiamo il particolare. Inoltre la storia non ci pone di fronte solo al particolare come tale, ma di fronte al concreto, sintesi di particolare e di universale, trascendenza ed immanenza. Non è giusto accentuare, come il Padovani, la distanza tra storia e metafisica, dal momento che la storia senza metafisica (concetto di sinolo, di persona, di divenire) è inintelligibile. Anche per il Prof. Guzzo, in una relazione letta dal Prof. Pareyson, il concetto medesimo di storia trova fondamento solo nella filosofia classica.

Su queste medesime precisazioni e riserve in serena polemica col Padovani e con Battaglia, ritorna il Prof. Mattai, sostenendo che non esiste dissidio tra metafisica e storia, difendendo il Tomismo dall'accusa d'aver in sé dei concetti antistorici (Battaglia), dall'accusa di *naturalismo* lanciata dagli spiritualisti (posto il concetto tomista di libertà, ne risulta che la storia nella concezione tomista è spirituale e non naturalistica), e dall'accusa di *soprannaturalismo* lanciata dagli immanentisti (Carbonara), perchè la trascendenza, l'escatologia, la provvidenza non intaccano la libertà. Il destino eterno è raggiunto dall'impegno personale.

Il Prof. Morandini, Docente di Gnoseologia alla Gregoriana di Roma,

nella discussione spezzerà un'ultima lancia in difesa della concretezza della conoscenza, come è concepita nel tomismo. Non è vero che la metafisica, egli dice, poichè si rivolge all'universale necessario, lasci fuori il particolare. La conoscenza umana, che avviene per il processo astrattivo, non ha come termine l'universale astratto, ma il concreto, anche se non riesce a cogliere le ultime determinazioni individuali. Ma questo non autorizza a dire che la storia stia fuori della filosofia. Anche la conoscenza filosofica avviene nella concretezza dell'autocoscienza, è rivolta dal soggetto a finalità concrete, si svolge secondo una problematica desunta dalla storia, dal vivere reale umano. Il filosofo è sempre in clima storico. La storia è fenomenologia, dice il Padovani, ma quando diventa riflessione fenomenologica è già filosofia. Esiste una necessaria compenetrazione (non identificazione idealistica) tra metafisica e storia: quella rende intelligibile questa, e questa volge quella a fini concreti.

Anche il P. Ceñal insiste sulla esistenza d'una filosofia della storia, che però non è coestensiva a tutta la realtà come tale (contro Heidegger), ma che si fa ontologia quando travalica il puro contingente e si inserisce su un piano universale e totale di tutto il divenire umano.

Nella risposta conclusiva il prof. Padovani, pur confermando la sua posizione classico - tomistico - cristiana (aggiunta quest'ultima necessaria, egli disse, perchè solo il cristianesimo risolve il problema della storia), ebbe modo di chiarire e definire meglio il suo pensiero, distinguendo tre gradi di conoscere in ordine alla storia: il grado fenomenologico, il grado metafisico, il grado teologico. Forse le affermazioni tanto discusse nella precedente polemica riguardavano il primo grado di conoscenza storica. Ammettendo egli anche una conoscenza metafisica e una conoscenza teologica della storia, cioè, una storia *integrale* — com'egli la chiamò — con giudizi di valore e con presupposti metafisici e insieme con dati rivelati, ci sembra che una chiarificazione nella polemica sia comunque avvenuta, almeno entro le domestiche mura della famiglia tomistica.

Il dissenso invece è rimasto nei confronti degli spiritualisti e personalisti, benchè non siano mancate delle schiarite di reciproca comprensione.

Sono note ormai le loro accuse di astrattismo alla metafisica realistica o metafisica aristotelico-tomistica dell'essere. Tali accuse probabilmente nascono soltanto da una inesatta interpretazione che gli spiritualisti danno all'essere dei realisti. Nè questa interpretazione deriva già da un difetto di ragionamento o di indagine, bensì da una posizione mentale soggettiva, assorbita dal clima filosofico nel quale, oggi, tutti viviamo.

L'antiaristotelismo, com'era da prevedersi, ha avuto spesso manifestazioni polemiche molto vive, nè pertanto da tali punte polemiche, nonostante le rispettose affermazioni in contrario, S. Tommaso poteva uscirne perfettamente illeso. « Bisogna disimpegnare S. Tommaso da Aristotele » essi dicono. Ma se intendono, come pare, distaccarlo dalla metafisica dell'essere, dal realismo metafisico e farlo diventare personalista o spiritualista, allora chiedono l'impossibile: non si può staccare S. Tommaso da S. Tommaso.

Il Prof. Battaglia nella sua relazione iniziale aveva subito manife-

stato il suo dissenso nei confronti della metafisica classica, in quanto, a suo giudizio, essa non offriva una vera intelligenza della storia. A sostegno di ciò si rifaceva, oltre tutto, anche alle concessioni troppo generose del Padovani. Precisava quindi la sua posizione, affermando di rinnegare sì l'immanentismo accentuato, ma non il metodo dell'immanenza, perchè con esso si riscattano i valori svelati dal Cristianesimo.

L'accusa di *naturalismo* o *estrinsecismo* (questo fissare la storia dal di fuori e non nel suo interno divenire, questo intenderla come una brutta successione di fatti e non come originale sviluppo e nativa creatività) non era rivolta solo alla metafisica classica, ma allo stesso idealismo crociano e gentiliano. L'idealismo, egli dice, uccide la storia e la uccide per soverchio amore. « Lo spirito è divenuto storia ma eccedente sè stesso, la storia fatta interna ad un processo chiuso è morta di asfissia ». Lo storicismo invece da lui rivendicato rivelerebbe una trascendenza dell'uomo pure in un processo di immanenza, assumendola a valore inesauribile di ogni divenire. La storia è mediazione, è sintesi umana, non divina, è opera nostra, è costruzione di valore. « Questa è fattura dell'uomo, l'uomo la fa, e la fa nel dilacerato contrasto del bene e del male, dell'irrazionale che lo sconvolge e del razionale che lo avvince, ma ciò è possibile in quanto lo spirituale processo che è suo nell'apertura che sempre lo caratterizza, nelle sintesi che è incapace di chiedere, rivela un eccedente valore, che lo regge ma non vi si esaurisce ». Nella storia c'è una tensione tra un residuo irrazionale e un valore che ci sopravvanza. L'atto ha un senso umano, finito, parziale. La storia quindi non è ottimisticamente buona: è umana e soffre di quella insufficienza che è propria dell'uomo.

A proposito della relazione del Battaglia, scoppierà alla fine delle relazioni una breve polemica tra il Prof. Bontadini, il quale non concede che il Battaglia sia riuscito ad evadere dalla prigione immanentistica, e il Prof. Morandini, il quale invece più comprensivamente ne legittima la posizione. Nella posizione del Battaglia ci sarebbe veramente, secondo il Morandini, un salto nel realismo, in quanto ammettendo egli una partecipazione del valore dal Valore valorante, entra già nell'ontologia realistica proprio in forza di un tal concetto di partecipazione. Per Bontadini invece il *valore* di Battaglia è ancora intriso di idealismo. La differenza tra noi e l'idealismo non sta nel fatto di uscir fuori comunque dall'atto, ma nel determinare il contenuto dell'atto obbiettivamente; solo attraverso questa determinazione è possibile il superamento dell'idealismo.

D'altro canto invece il Guzzo non ammette quello che il Battaglia chiama il *metastorico*; per il Guzzo esistono solo valori storici, che l'uomo produce nella storia, ma destinati all'eterno. Il medesimo Prof. Guzzo, soffermandosi sui problemi della storiografia, sostiene che questa importa un giudizio di valore (contro Padovani), collegato non solo a un giudizio a posteriori, ma ad un giudizio che richiede un a priori di valore. Nell'a priori si inserisce l'atto storico concretamente vissuto, di cui la storiografia è la ricostruzione.

Il Prof. Jolivet, dopo aver scartato come antistorici l'immanentismo puro e il trascendentalismo estrinseco (in quanto l'uno annulla la storia nel suo punto finale, l'altro l'annulla nel suo punto iniziale), afferma che la

storia involge immanenza e trascendenza: così è reale. La trascendenza è nel seno dell'immanenza, non di là o fuori, come la legge e il valore. Innovazione e creazione. Esiste una metastoria non come piano prestabilito, nè come premessa, nè come conclusione, ma come esigenza che ciò che comincia si compia, che il perfetto compia l'imperfetto. La storia è processo continuo, è divenire; ma l'uomo non si raggiunge mai nella storia, perchè egli è sempre trascendente a sè stesso e perciò aspira ad un compimento di là dei limiti del tempo. Il Valore stimola dal di dentro.

La posizione dello spiritualismo in genere e del Battaglia in particolare, pur facendo largo uso della terminologia idealistica, resta sempre entro l'ambito della ortodossia. Non così la posizione del Prof. Carbonara, la quale poggia sui principi d'una sua *filosofia dell'esperienza*.

Dopo aver accennato al primo presentarsi del problema della storia in Aristotele come problema della contingenza e dopo aver notato che solo nei tempi moderni detto problema si presenta come problema della creazione di valori e come coscienza storiografica, il Carbonara si ferma ad indagare se possa darsi una giustificazione critica delle indagini sul *sensu* e sul *significato* della storia. L'indagine sul *sensu* che studia il corso della storia nel suo intrinseco valore, è certamente legittima, perchè resta nel campo dell'esperienza umana e ne apre all'uomo la multiforme vastità. L'indagine sul *significato* è legittima, se il filosofo non perde il contatto coi fatti e ne cerca il significato alla luce delle esigenze e dei valori nascosti nel corso stesso della storia; cade nel dogmatismo, secondo il Carbonara, e non è più giustificabile criticamente, se trasforma la visione della storia in una *escatologia*, compiendo un salto *metastorico* e ponendo di là dalla storia uno stadio definitivo del progresso. Giustificare criticamente l'escatologia è farne un capitolo della storiografia; farne un dogma è destituirlo di fondamento razionale.

Per il Carbonara *principio della storia è l'uomo*, e, poichè l'uomo è libero, la storia è il regno della libertà. Egli nega ogni concezione deterministica della storia, sia nel senso della *causa* che del *fine*, se causa e fine sono premessi al divenire come preesistenti ad esso. Egli non parla di causa nella storia, ma di condizione, perchè tale concetto è compatibile con la libertà e la contingenza, che sono essenziali alla storia stessa. L'uomo attore della storia è l'individuo, ma poichè nell'individuo è presente l'universale, vero e reale *in re*, l'individuo ha, per la partecipazione all'umanità e allo spirito, valore di persona e la sua azione ha un afflato cosmico ed umano, per cui diventa universalmente comprensibile ed efficace. Tutti gli individui, chi più chi meno, fanno sentire il loro peso come momenti del divenire e con uomini diversi, in diverse condizioni anche il corso della storia è diverso. Il punto centrale della comunicazione del Carbonara è l'accenno ai rapporti tra storia e storiografia, essendo questa essenziale allo spirito, come l'autocoscienza, come il conoscersi, il pensarsi, lo aver memoria di sè. Se la storia come processo dei fatti, condiziona il pensiero storiografico che senza i fatti non potrebbe esercitarsi, la storiografia condiziona dal punto di vista logico e conoscitivo la storia, perchè senza il pensiero i fatti cadrebbero nell'oblio e nel nulla. A sua volta la

storiografia rientra nella storia, perchè il pensiero dei fatti è anch'esso un atto che crea le condizioni per il futuro svolgimento della storia. Dal punto di vista storiografico *la storia è già filosofia*, appunto come pensiero dei fatti e chiarimento del loro valore (la filosofia non è come vorrebbe il Croce, *mera metodologia* della storia), cosicchè si rende inutile una filosofia della storia. Rispetto alla filosofia, la storiografia è *sapere totale*, nel senso che essa riconosce la filosofia stessa come una delle forme della vita spirituale e si pone quindi come supremo pensiero e riflessione sulla realtà umana nel suo divenire. Esaminando il problema del giudizio storiografico il Carbonara distingue un *giudizio di puro accadimento* che restaura la razionalità del reale dal punto di vista delle ragioni intrinseche allo stesso divenire, e un *giudizio morale*, che sospende i fatti al dover-essere d'un valore ideale e ne giustifica o condanna l'accadimento secondo il bene o il male ch'essi realizzano.

E' chiaro da quanto abbiamo esposto che, nonostante alcune divergenze da altre forme di idealismo, la posizione del Carbonara resta un puro immanentismo nel quale soccombono i valori e anche il cosiddetto giudizio morale. Quel valore ideale cui s'appella il dover-essere è sempre dentro l'immanenza, è pura storia, non esce da sè, quindi giustifica sè stesso. Il giudizio d'accadimento e il giudizio morale finiscono per identificarsi. Su una particolare questione di esegesi aristotelica il Carbonara avrà una breve polemica con il Prof. Marino Gentile, specialista in materia di Aristotelismo.

Il Prof. Stefanini, esponente massimo in Italia del personalismo, inizia la sua relazione, affermando che non si arriva al concetto di storia senza passare per il concetto di persona. La storia *inter homines* va vista prima in *interiore homine*. Il concetto di persona basta a definire la forma della storia e le forme della storia o della storicità o della storiografia. Per Heidegger la forma della storia è l'insufficienza dell'atto, il *non-ancora* (*nicht noch*) dell'atto: questa dipendenza dell'essere dal nulla. Il *nicht noch*, osserva lo Stefanini, si riduce così al *noch-nicht*, cioè, ancora niente.

Forma della storia è invece qualcosa di estremamente positivo e determinato: *la persona come inseità*, che esige una *perseità*, cioè, un farsi attraverso gli atti. L'*in sè* torna a sè attraverso l'azione, l'esperienza, donde la storia. La persona che è identità nella variazione, si storicizza attraverso questo processo dialettico di autonomia ed eteronomia. Riferendosi ad un testo di S. Tommaso, ove è detto: Anima non novit semetipsam per semetipsam, lo Stefanini commenta: ebbene la storicità si inserisce in questo intervallo (tra l'anima conoscente e l'anima conosciuta, tra il soggetto e l'oggetto) e rende possibile la conoscenza di sè o autocoscienza. L'inseità (l'anima) giudica e riconosce sè stessa nella storicità, senza per ciò stesso generarsi dalla storicità. L'inseità non è un diveniente, ma quello che dà alla storia la possibilità di costituirsi come *significante*.

Una difficoltà: come l'*inseità* che non è storia, non è un diveniente, è invece *metastoria*, può giudicare la storia? La difficoltà si risolve considerando la costituzione della persona. La quale non è solo una sintesi di reale e di ideale, sinolo, ma principio categorizzante. Non l'individuo

fatto persona dallo spirito, come dice il Carbonara, fa la storia perchè in tal caso è sempre un trascendentale che fa la storia, ma è viceversa la persona stessa nell'atto di fare sè stessa (e donde ha inizio ogni categoria e qualificazione del divenire) che fa la storia.

Lo storicismo, osserva lo Stefanini, volatilizza i principi categorizzanti, le persone. Heidegger le risolve nel nulla, Banfi dicotomizza questo principio categorizzante, in quanto pone l'antinomia come essenza della categoria, l'Evoluzionismo lo dissolve materialisticamente, Husserl, Deltey, Spengler « epocalizzano » il principio categorizzante.

Le forme della storia si riducono a due: l'una libera, personificante, che lanciando fuori di sè altro essere aumenta la creazione e perfeziona la persona; l'altra irrazionale e spersonificante, legata all'errore umano, all'amore di sè e quindi alla distruzione.

Il giovanissimo Prof. Prini insisterà sul lato negativo e distruttivo della storia contro certa euforia storicistica, che, oggi, oltre tutto costituisce un vero anacronismo, dopo quanto la nostra generazione ha subito e sofferto. L'uomo è nella temporalità più che nella storia, e fa la storia. Ora dire temporalità è dire erosione, perdita, distruzione di cose e anche di valore. La storia è il tentativo di recuperare dal naufragio i resti e di salvare quello che non deve morire. In quest'ultimo senso la storia è impegno e fedeltà nel tempo. A proposito poi della relazione Stefanini egli osserva giustamente che il principio categorizzante non può essere la persona, ma ciò che ne è il costitutivo metafisico.

La storia come « presenza nella continuità » sarà l'argomento della relazione del Prof. Muñoz.

Per il Prof. Lazzarini la concezione aristotelica della storia è naturalistica, mentre quella cristiana è legata all'intenzione (la storia è tempo intenzionalizzato) e all'opzione libera. La storia cristiana è *vialità*, cioè, equivale allo *status viae*, dove l'escatologia risolve definitivamente il problema del male. Anche il Prof. Giusso insiste sulla storia come tempo di prova, di aspettazione, tempo gonfio di promesse. Questa decisa sottolineazione dell'aspetto mistico della storia si ricollega ad una visione agostiniana e francescana (S. Bonaventura).

Il Prof. Moschetti pensa invece di poter ridurre la filosofia della storia (compresi i concetti di valore, di persona, di creazione) ad una *axiologia della prassi sociale*, ove non manca un certo sapore comtiano, almeno nella forma.

La Prof.ssa Gradi, rilevando la difficoltà di conciliare libertà e razionalità nella storia, pensa di dover concepire quest'ultima come attuazione di valori parziali.

Altri interessanti rilievi si ebbero dalle relazioni e dagli interventi del Prof. Ilkman di Magonza, il quale descrisse con profondità di penetrazione e con vivezza di colori gli effetti del fanatismo nella storia, del Prof. Castelli che sottolineò l'importanza del peccato nella storia non senza qualche spunto esistenzialistico, del Prof. Chaix-Ruy, del Prof. Redanò, del Prof. Bongioanni, e altri.

Al termine di queste brevi note, certamente molto incomplete, colle

quali abbiamo tentato di dare ai nostri lettori un'idea, sia pure approssimativa, dei lavori svoltisi al recente Convegno di Gallarate, esprimiamo l'augurio, che tale feconda iniziativa abbia a continuare e prosperare nell'interesse della cultura filosofica e per una sempre più viva e fedele incarnazione del pensiero cristiano nella realtà del nostro tempo.

ENRICO ROSSETTI O. P.

* * *

RICORDANDO B. CROCE

Il filosofo napoletano — scomparso nello scorso novembre — più di ogni altro dei suoi contemporanei, italiani e stranieri — pare che sia stato, per lunghi decenni, il pensatore che abbia maggiormente interessato il mondo della cultura come della filosofia.

Molti meriti gli si riconoscono da molti, anche da pensatori di altre correnti, sia nel campo della « critica letteraria », sia in quello della « storiografia », che in quello « filosofico »; anche se a codesti meriti facciano contrasto non poche critiche e riserve.

Crediamo tuttavia che dovrà passare ancora dell'acqua sotto i ponti perchè una critica più oggettivamente severa possa valutare con adeguatezza di mezzi e di criteri il valore o la consistenza della più che cospicua produzione crociana. Una cosa però resterà indubbiamente indiscussa oggi come domani: l'esempio luminoso del suo diuturno, tenace lavoro condotto fino all'ultim'ora della sua vita.

Per conto nostro — facendo eco alle tante Riviste di filosofia e di cultura che si son fatte un dovere di ricordare, ognuna a suo modo, il pensatore partenopeo — ci limitiamo a due brevi sottolineature d'indole filosofica piuttosto generale:

- 1) L'hegelismo degli idealisti e di Croce;
- 2) Il nullismo della filosofia crociana.

1) L'HEGELISMO DEGLI IDEALISTI E DI CROCE

« Hanno paragonato Hegel a Cristo — scrive il Papini nel *« Crepuscolo dei filosofi »*, pag. 51 — ed egli appare veramente nella sua vita un messia, un poeta, un conquistatore.

Per non pochi anni è stato creduto un Dio, è stato circondato da scolari intenti, ha visto sottomessa ai suoi piedi la Germania ».

Presto però si opera lo sconfinamento; il pensiero hegeliano passa le barriere nazionali per invadere l'Europa e l'America sin dalla prima metà dell'800: s'infiltra nel mondo culturale francese a traverso il Cousin, ne risentono l'influsso il Renan, il Vacherot, il Boutroux, il Renouvier, il Lachelier, l'Hamelin: è tradotto, letto, commentato; qualche sprazzo di luce (se luce può dirsi una filosofia come l'hegeliana!) nell'ambiente diletterantistico della Gallia... ma la Francia sente troppo vivo l'orgoglio

nazionale perchè faccia dell' Hegelismo la *sua* filosofia. Del resto, le parole del Taine sono accolte e scolpite nell'anima francese come *l'alto là* nazionale: « Hegel n'entrerà jamais chez nous sous sa cuirasse de formules; elle est si lourdes que si ses héritiers assaient de passer le Rhin, ils sont surs de se noyer - De l' Intelligence t II p. 462 ».

Anche sull' Inghilterra passa il soffio della filosofia hegeliana a traverso James E. Ferrier, l' Hutcheson Sterling, caldeggiato dal Carlyle, da Jovet, da Green, da William Wallace, e specialmente da Edw. Caird... in fondo però non scalfisce che la sola epidermide del pensiero anglosassone, preso com'è dai problemi scientifici esplodenti dall'evoluzionismo trasformistico di Spencer, di Darwin, di Lamarck, nonchè dal neodarwinismo e neolamarckismo durante tutta la seconda metà dell' 800 fino ai primi del 900.

Nè la Russia manca di aprire un varco ad Hegel, chè, anzi, pare che voglia addirittura fargli salire il Cremlino della gloria. N. V. Stankevich, Vissarion, Bielinski, Michele Bakunin, e Aless. Herzen compiono gli sforzi più sinceri e fiduciosi per l'affermazione dell' Hegelismo nel mondo culturale russo; pur troppo però non solo non ci riescono, ma addirittura — capovoltasi la situazione — Bielinski prima e Bakunin dopo danno il segnale della ribellione e diventano i più spietati oppositori di Hegel. Così, mentre la filosofia hegeliana viene profondamente sconfitta dall'anima russa, il loro più profondo e sistematico filosofo, Wladimiro Soloviev comprende perfettamente la psicologia del suo popolo e ridà ai suoi connazionali una filosofia che per i russi non può non avere un profondo significato religioso, realistico e trascendente.

Con Emerson, l' Hegelismo trasvola l'oceano e raggiunge l'America: Josiah Roice se ne fa patrocinator, cui tengono mano William T. Harris e Brokmeyer; questi però, per quanto idealisti, non hanno troppo simpatia per gli assunti trascendentali del filosofo di Stoccarda, e il contenuto della logica hegeliana è piuttosto argomento di discussione che di asserzione.

La giovine America, volta essenzialmente verso l'orientamento pratico della vita, al « business », si attacca ben presto al « pragmatismo » di F. S. Schiller, J. Dowey, e sopra tutto di W. James, il cui pensiero è un empirismo radicale da cui sboccia la filosofia dell'azione.

Ma in Italia, pur troppo, non è così. All'apparire dell' Hegelismo in terra nostra, nella Napoli nostra — che più d'ogni altro aveva ragione di tenersi salda alla sua plurisecolare tradizione filosofica — vi si trova chi gli eleva l'altare, chi — come il Vera e lo Spaventa — ne pontifica l'avvento, e un discepolato pronto a cavarsi il cappello ed a piegare i ginocchi.

La storia dell'idealismo hegeliano in Italia è nota a tutti. Augusto Vera e Bertrando Spaventa rappresentano l'uno l'estrema destra, l'altro l'estrema sinistra hegeliana — precisamente come in Germania —; mentre per il Vera l'idea trascende il processo storico, come una specie di *motore immobile*, per lo Spaventa l'idea si attua nel processo storico compiutamente, senza residuo; il Vera è chiamato « l'apostolus gentium » dell'hegelismo, Spaventa è detto « padre dell'hegelismo in Italia ». Intorno ai

due maestri eccoti sorgere « come novelli di castagno al piè » (Carducci), Raff. Mariano, Camillo De Meis, Antonio Tari, Sebastiano Maturi, Pietro Ceretti; mentre all'Università di Pisa si afferma il valoroso Donato Jaia, in quella di Torino si leva la figura di Pasquale D'Ercole.

Che se il sorgere e l'affermarsi dell'idealismo hegeliano in Italia era una reazione non solo al positivismo, ma anche allo spiritualismo tradizionale e cattolico, lo Spaventa ci teneva ad accentuare il carattere di italianità (?) della sua filosofia hegeliana, della quale il Croce doveva essere — per esprimerci con il loro vocabolario — il *continuatore ed il superatore*, così come Gentile doveva essere, a sua volta, il *continuatore ed il superatore* dello Jaia.

Se, quindi, per opera del Vera e, più ancora, dello Spaventa si è inoculato, per lo spazio di tre generazioni il pensiero idealistico tedesco in Italia — più che in qualunque altra nazione, non è permesso, in particolar modo agli idealisti, rispondere negativamente all'interrogativo « siamo noi hegeliani? ».

Se non che, tale interrogativo, rivolgendolo specialmente a Croce e a Gentile, impone quell'onus probandi che, per quanto sommario, — data l'indole d'una semplice nota — deve pure fornirci quegli elementi necessari bastevoli all'assunto.

B. Croce, nel II volume della « Critica » p. 262, del 1904, poneva a se stesso il famoso interrogativo: Siamo noi hegeliani? cui rispondeva testualmente così: « Che noi fossimo *hegeliani* o *neo-hegeliani* non ce ne eravamo accorti. Io, per mio conto, ho nel mio modesto bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica hegeliana; nè della metafisica in genere mi sono mostrato finora troppo d'accordo ». Il Croce, infatti, non solo muove le sue critiche ad Hegel, come risulta dal saggio « Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel » ma offre altresì, dal punto di vista positivo, innovazioni e intuizioni sue personali — come del resto Gentile —; ciò non ostante affermo che il loro pensiero filosofico è *sostanzialmente* hegeliano.

Se, essi, infatti, si discostano dal maestro in ciò che è morto, vi ci si attaccano in ciò che è vivo nel pensiero di Hegel, cioè a dire, all'anima del sistema, a quegli elementi che ne costituiscono il nucleo vivo e centrale, passato definitivamente nel neo-idealismo crociano e gentiliano. Primo fra questi elementi è il concetto di *realtà*. I grandi sistemi del pensiero — come si coglie dalla storia della filosofia — si distinguono tra di loro fondamentalmente, e innanzi tutto, dal concetto che rispettivamente si formano della *realtà*. Per l'Aristotelismo tomistico, per esempio, la *realtà* è concepita in funzione dell'*Essere*, di ciò che è, di ciò che esiste o può esistere; per il Fenomenismo di Berkeley e di Hume la *realtà* è concepita, non in ragione dell'essere, ma dell'*apparire*, di ciò che appare e in quanto appare; per l'Idealismo assoluto di Hegel, come di Croce e Gentile, la *realtà* è intesa, non per rispetto all'essere, ma in funzione del pensiero come autocreatività del conoscere. Per l'idealismo assoluto la *realtà* è *sintesi a priori*. Idea - pensiero (Hegel) - Spirito come auto-concetto (Croce) — autotisi, atto in atto (Gentile): la sostanza è la stessa.

Il *monismo idealistico*, non è forse lo stesso, programmaticamente, in

Hegel come nel Croce e nel Gentile, anche se questi lo abbiano condotto all'estremo limite?

« Il carattere dell'immanenza che è proprio del pensiero hegeliano, della sua negazione di ogni trascendenza » (Croce, *ibid.* p. 68), non è l'elemento essenzialmente vivo, passato e fortemente ricalcato dal neo-idealismo italiano? « La dialettica degli opposti — scrive il Croce, *ibid.* p. 69 — è proprio conquista di Hegel. Prima di lui nessuno: nè Eraclito, nè Platone, nè il Cusano, nè il Bruno, nè il Boehme, nè l'Haman e neanche Kant, Fichte, Schelling... »; certamente nessuno dei predecessori vi ha pensato, ciò però non toglie che i successori, compresi Croce e Gentile, se ne siano appropriati.

Il divenire non è l'essenza stessa della realtà hegeliana, crociana, gentiliana... la cui dialettica è processo triadico: tesi - antitesi - sintesi: essere - non essere - divenire, fondato sulla negazione del principio di contraddizione? Anzi l'intima contrazione nel sistema idealistico non è forse il fieri, la ragion d'essere di tutta la dialettica dello Spirito? E' vero che Croce, accanto al processo *triadico* — identificazione degli opposti —, vi ha inserito il processo *diadico*, la diade come conciliazione dei distinti — necessaria secondo lui alla teoria dei gradi; ma tale aggiunta (a prescindere dal suo valore o meno) potrà essere un correttivo, ma mai un mutamento sostanziale del sistema. Se, dunque, i concetti di realtà, di *monismo* idealistico, di assoluta *immanenza*, di dialettica del *divenire* ecc., costitutivi dell'idealismo hegeliano sono vivi ed operanti nel neo-idealismo crociano e gentiliano significa che, non ostante gli ulteriori svolgimenti operati dai due maestri, il loro pensiero filosofico resta, ed è, senz'altro, hegeliano.

« Hegel — scrive Gentile nella « *Riforma della dialettica hegeliana* » II. p. 9 — aveva messo il piede su questo punto fermo: che la realtà è lo stesso pensiero, il vero, il solo reale concetto è lo stesso concepire, che tutto il sapere si risolve nel sapere assoluto, cioè nell'idea ». « Hegel è passato dall'idealismo gnoseologico a quello metafisico, per il quale la realtà, il vero essere è solo nell'idea, nello spirito, lo spirito - *ibid.* ».

« E' nostra ferma convinzione, che la filosofia non possa risorgere e progredire se non riattaccandosi, in qualche modo, all'Hegel » (*ibid.* p. 61).

Il « rifarsi all'Hegel, come all'ultimo dei grandi pensatori, al più grande degli idealisti... è il grido di Croce » (*ibid.* p. 62).

2) IL NULLISMO DELLA FILOSOFIA CROCIANA

Provare che un sistema filosofico si balocca con qualche cosa di *impensabile*, di *assurdo*, vale denunciarlo come *nullismo* filosofico, ossia, come *filosofia del nulla*.

La legge, infatti, fondamentale del concetto di *realtà* è, innanzi tutto, la sua *pensabilità*; se, invece, un concetto qualsiasi viene espresso in termini *impensabili* significa che ci si trova di fronte ad una espressione verbalistica, il cui contenuto è *l'assurdo*, ossia la non *realtà*, ovvero, il *nulla*.

Questo è il caso dell' Idealismo germanico-italiano. Non potendo fare altrimenti, sfioreremo qualcuno dei concetti fondamentali del sistema, da Hegel, a Croce, a Gentile... ed ognuno vedrà se l'idealismo sia o no la « filosofia del nulla ».

Cominciamo dal maestro, da Hegel, dalla famosa « Idea » cedendo, per un momento, la penna al Papini: « Il carattere più saliente del sistema (hegeliano) è l'uso continuo, immoderato, imprudente dell'inconcepibile. Sembra che Hegel sia nauseato della chiarezza e si ubriachi di assurdo.

Cominciate dall'eroina del sistema, dall'*Idea*, dalla Ragione in atto che fa, è, diviene e assorbe tutto. Nessuno sa che cosa sia, nessuno — permettetemi il bisticcio — ha l'idea dell'*Idea*. Quando Hegel mi avverte che essa è la legge e l'essenza del mondo, quando mi assicura che è l'assoluto che diviene, quando mi racconta le sue passeggiate attraverso l'universo io resto ammirato, colpito, stordito, ma finisco col non capir più nulla. Ha troppi connotati e finisce perciò col non averne nessuno.

Infatti quello che capisco è che l'*Idea* è tutto, il che naturalmente mi impedisce di comprendere tutto il resto... se mi parlate di un'*idea*, ad esempio dell'idea di legge o dell'idea sociale, posso arrivare a capire con una certa approssimazione ciò che volete dire. Ma quando mi buttate là, sul viso, l'*Idea*, l'Idea unica, universale, assoluta mi dò senz'altro per vinto - *Crepuscolo dei filosofi*, p. 66 - ».

Il Papini, come egli dice, si dà per vinto, visto che l'Idea hegeliana, per essere l'Assoluto è « assolutamente unica e unicamente sola » — *ibid.* —, di quella solitudine e unicità le quali la rendono inconcepibile, assurda: è l'Idea, cioè, che mentre è tutto è l'idea di nulla, è l'identificazione dell'unità e della molteplicità, della natura e del pensiero, dell'essere e del non essere. « L'Idea è natura e pensiero nello stesso tempo, la natura ha i caratteri del pensiero, e il pensiero ha i caratteri della natura » — *ibid.* —, l'essere i caratteri del non essere, ossia, del nulla; è, in altri termini « un'indistinzione completa, un caos primordiale, inintelligibilità definitiva », l'assurdo, il nulla. Una filosofia, quindi, che costruisce il suo castello ideologico su tale base di assurdità non può essere altrimenti denominata, denunziata che quale *filosofia del nulla*.

Un secondo concetto basilare dell'hegelismo è il « divenire » come unica vera concretezza e realtà; divenire il quale ha per suoi genitori due *irreali*, due *astratti*, due *spettri*, non essendo altro che l'*identità* dell'*essere*, il quale, per la sua massima indeterminatezza e vaporosità, è — dice Hegel, e dopo di Lui i Nostri — nient'altro che il *Nulla*, onde l'equazione: l'Essere = il Nulla, e viceversa; due termini che, mentre vogliono essere opposti, anzi contraddittorii, son dichiarati *identici* — tout court —. Ora, se l'*essere* è uguale al *nulla*, e il *nulla* è identico all'*essere*, abbiamo due *nulla*, due non *esseri*, due *irreali*, i quali — caso stranissimo — proprio perchè si abbracciano e s'identificano nel divenire — invece di comporre — come vorrebbe il buon senso — un terzo nulla (giacchè zero più zero = zero), un terzo non essere, compongono — per il prodigio di un funambulismo dialettico — la concretezza, la realtà.

Proviamoci a fare un pò di esegesi: Se l'Essere = al Nulla, sarà lecita l'inversione dei termini: il Nulla = all'Essere, e poichè il Croce ci

fa sapere nel suo « Saggio sullo Hegel » — p. 17 — che nel processo triadico il secondo termine figura come negazione del primo, e il terzo come negazione del secondo, ecco qual'è la posizione autentica dei termini nel processo dialettico triadico: Negazione (Nulla) = Affermazione (Essere) = Negazione dell'affermazione (Divenire), il quale appunto rappresenta ed esprime la *negazione finale* e per conseguenza il nullismo assoluto. E si badi che questo è nient'altro che procedimento matematico nel quale (conservando, s'intende, il significato dato dall'idealismo ai termini: Nulla - Essere - Divenire) si hanno i seguenti rapporti: Il Nulla sta (:) all'Essere come (::) la Negazione sta (:) all'Affermazione; e il Divenire sta (:) all'Essere come (::) l'Essere sta (:) al Nulla, cioè a dire: l'Essere nega il Nulla e il Divenire nega l'Essere, giacchè il terzo termine (il divenire) — ci ammonisce il Croce — nega il secondo (l'essere) come questo nega il primo.

In tal modo si ha: Nulla - Essere - Divenire. Il *nulla* che è negazione s'identifica con l'*essere* che è affermazione (il nulla è l'essere), e poichè il *divenire* nega l'affermazione, ossia, l'essere, ristabilisce e rinterza la prima negazione, ossia, il nulla; il che vuol dire che il divenire, momento supremo del processo triadico, è negazione finale, nullismo assoluto.

Messo in chiaro l'impensabilità del divenire — forma di ogni idealismo — vediamo se la *realtà* debba essere concepita come la vuole il Croce. Hegel ha il torto di aver concepito e posto l'Idea come base o principio fondamentale della realtà. No — dice il Croce — lo spirito non è solamente base e principio, ma è l'unica realtà, tutta la realtà. Lo spirito, ossia, il concetto puro quale « unità - distinzione » ecco il Reale.

Che cosa si deve intendere per *concetto puro* ?

Il *concetto puro* — afferma il Croce — a differenza di quello non puro, ossia, *empirico*, o *astratto* come quello matematico — ha per suoi caratteri « l'universalità e la concretezza ». E' universale nel senso ch'è *ultra e omnirappresentativo* « non può avere a suo contenuto un singolo elemento rappresentativo, nè riferirsi a questa o a quella rappresentazione particolare, a questo o a quel gruppo di rappresentazioni; sebbene d'altra parte, appunto perchè universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, si riferisce a tutte e a ciascuna insieme » — (Logica p. 14). — E' *concreto*, perchè (mentre trascende le singole rappresentazioni per ciò stesso che è universale) « è d'altra parte immanente in tutte le rappresentazioni, e perciò anche nelle singole? » — Logica p. 28 — Cerchi se può il lettore di guardare in faccia codesto ineffabile « concetto puro », e coglierne l'inesauribile concretezza che, cioè, mentre non è che se stesso, è insieme tutte le cose, infinite e diverse, opposte e contraddittorie; che nell'atto di trascendere tutte le rappresentazioni, le costituisce tutte e fa tutt'uno con esse. Che ne dite? non ci riuscite? Confortatevi perchè non siete il solo, ... anche il Papini — *Stronature* p. 10 — lo confessa apertamente: « Eppure io ho fatto, sinceramente, tutti gli sforzi che ho potuto per pensarli (codesti concetti puri) e non ci son riuscito. Mi pare anzi che i loro due caratteri (l'universalità e la concretezza) siano quelli stessi dell'*incomprendibilità* ».

Invece no — dice il Croce — la colpa è vostra. « Ciò che si chiama

incomprensibilità della filosofia — afferma Hegel e sottoscrive il Croce — nasce in parte da una ingenuità (che in sè è soltanto mancanza di esercizio) a pensare astrattamente, cioè a tener fermi dinanzi allo spirito pensieri puri e muoversi in essi » — *Logica* p. 35 — Egli, invece, da parte sua, ci riesce benissimo; ed è tale l'evidenza che ne ha... da non saperne dare una dimostrazione a chi n'è privo. Il Croce ha intuito l'obiezione circa l'irrealtà del concetto puro e l'impossibilità di dimostrarne l'esistenza, ed accusando i realisti tradizionali di « pregiudizio di origine scolastica », e negando che si possano dare dimostrazioni nel campo del conoscere, anzi in ogni campo spirituale, ecco come risponde: « Chi aspetta dunque, una *dimostrazione* costrittivo dell'*esistenza* del concetto puro, aspetta invano ». — *ibid.* 34 — Così pure, alla difficoltà che si ha di rappresentarsi il concetto puro, ecco qual'è la sua risposta: « Si vuol chiedere — Egli dice — proprio ciò a cui nella nuova ricerca è forza rinunciare, e vi si è già rinunciato pel fatto stesso che si è entrato in casa: l'elemento (cioè) rappresentativo, quella cosa che si veda, si oda, si tocchi ». — *ibid.* p. 35.

L'autocritica qui raggiunge il diapason dell'autodistruzione. Un concetto che vuole essere la sola realtà vera, in senso totalitario, la cui esistenza è — per confessione dell'autore — indimostrabile, non perchè evidente, ma per mancanza di argomenti... il cui contenuto sfugge ad ogni rappresentabilità; un concetto che è *omni ed ultra rappresentativo* ma che non rappresenta nulla ed è il nulla della rappresentazione, significa che è impensabile, che è assurdo, giacchè solo l'assurdo è impensabile e irrappresentabile. La logica del buon senso si rifiuta di accettare come realtà vera, unica, totale, un *concetto* che si dissolve nel nulla, e una filosofia che non può essere che la *filosofia del nulla*.

GUGLIELMO CALA'-ULLOA O. P.

* * *

LA GRAZIA

NELLA DOTTRINA SPIRITUALE DI LUIGI CHARDON

Giovanni Chardon nacque nel 1595. Divenne domenicano a 23 anni e prese il nome di Luigi. Morì nel 1651 e dovette attendere tre secoli perchè il silenzio che si era fatto attorno a lui fosse infranto.

Difatti la sua opera principale: « La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la Grâce Sanctifiante et de la Théologie Mistique sont établies » venne quasi del tutto dimenticata e in tre secoli ebbe una sola edizione ritoccata nel 1895 (1).

A tornargli la fama fu però Enrico Bremond nella sua monumentale « Histoire Littéraire du sentiment religieux en France » (2).

(1) L'edizione originale comparve nel 1647 a Parigi; l'edizione del 1895 fu ritoccata dal P. Bougeois.

(2) Paris, Bloud et Gay, 1916-33, vol. VII: La métaphysique des saints, pag. 1, ss.

Egli la studiò dal punto di vista letterario-mistico; additò Chardon come uno dei più profondi maestri della spiritualità francese e cristiana del secolo XVII, il solo che avesse tentato di spiegare in modo originale e profondo il problema della « Croce » che colpisce le anime buone, soprattutto il problema delle croci nella vita mistica.

Florand perciò pensò ad una nuova edizione della « Croix de Jésus » e, con animo di artista e valore di teologo, la pubblicò nel 1937; vi premise un'ampia introduzione nella quale Chardon e la sua opera sono studiati dal punto di vista storico, teologico ed artistico.

Intanto cresceva l'interesse degli studiosi, soprattutto per alcune teorie di Chardon, ad esempio, questa: nella persona mistica di Cristo ciò che costituisce la personalità è Gesù per mezzo della sua grazia, ossia Gesù è per grazia la sussistenza mistica; di conseguenza, come la Grazia aveva spinto Gesù alla Croce, così la Grazia dei Cristiani doveva essere principio di « croci ». Per « croce » Chardon intende soprattutto la separazione dolorosa da ogni oggetto creato; in modo speciale quella che si opera nella contemplazione mistica ed è chiamata « purificazione passiva ».

In verità Chardon ha un modo di pensare la grazia santificante singolarmente profondo, che spiega la coerenza delle varie parti del suo lavoro.

a) *La Grazia di Cristo.*

Così Chardon dice: « La grazia ha gravitato Cristo verso la Croce ». Quale il motivo? Egli ne accenna tre:

1) La Grazia ha fatto gravitare Cristo alla croce in quanto « Gratia Redemptoris » ossia: essendogli stata data per il fine per il quale era venuto sulla terra, la Redenzione, la Grazia lo spingeva verso la sofferenza, la Croce: « tota vita Christi Crux fuit et martyrium ».

2) Il secondo e il terzo motivo sono in relazione al concetto di santità. La Grazia è partecipazione alla santità divina; e questa dice odio al peccato. Cristo aderendo alla santità divina irritata dal peccato doveva separarsi da tutto ciò che non è Dio; quindi le gioie, i piaceri, anche innocenti. Questo secondo motivo, diverso dal primo, conferma però ancora che la Grazia di Cristo è « gratia Redemptoris ».

3) La partecipazione alla santità divina dice anche separazione dal creato, pur prescindendo dal peccato.

Avere la Grazia significa avere un titolo esigativo di separazione. Questo motivo sembra anche sottostare agli altri due enunciati prima da Chardon. Conseguenza: la Grazia, fosse stata anche semplicemente Gratia Dei, avrebbe esigito delle separazioni (sia pure non dolorose).

A questo punto ci si può porre la domanda: Chardon lo si può mettere forse fra coloro che affermano che c'è una vera e reale dipendenza della nostra vita spirituale dalla missione e dalla grazia del Verbo Incarnato, la quale prescinda dalla considerazione del peccato e che sarebbe dunque esistita anche se il peccato originale non fosse avvenuto? E, in questa ipotesi, la grazia avrebbe ugualmente avuto nei Cristiani esigenze separanti o no? Studiando il problema della missione del Verbo Incarnato

pare che il minimo che si possa dire è che Chardon nel concepire il motivo formale dell'Incarnazione è suaresiano.

b) *La Grazia dei Cristiani.*

La Grazia dei Cristiani è essenzialmente la stessa Grazia creata di Cristo, il quale vuole che l'effetto formale dell'adozione divina che non può compiersi in Lui si compia in noi, cosicchè noi, partecipi per grazia alla natura divina e alla sua caratteristica di Figlio di Dio, facciamo una sola Persona Mistica, un solo Gesù Cristo.

Il costitutivo di questa Persona Mistica, la sussistenza mistica, è Cristo per mezzo della sua Grazia. Questa Grazia che ci unisce a Gesù Cristo, rende anche inabitante in noi la SS. Trinità.

Mentre l'anima viene così legata per la Grazia all'Essenza divina, viene pure legata alle perfezioni divine per mezzo delle virtù morali che hanno in esse i loro esemplari.

A quest'anima che cosa manca per completare l'unione con Dio?

Due mezzi Dio ha stabilito per la pienezza anche attuale di questa unione: le consolazioni e le croci.

Tanto le consolazioni che le croci provengono dalla Grazia, ma le croci sono mezzi più sicuri di unione che non le consolazioni.

Le croci sono interne o esterne; possono consistere nella sospensione o privazione degli effetti sensibili della Grazia (quali la gioia, la pace, la serenità); ma soprattutto sono formate dalle « separazioni » da tutto ciò che è creato e che impedisce l'unione intima dell'anima con Dio.

Esaminando accuratamente la sua Opera si conclude a questo: nella mente di Chardon la Grazia deve unire a Dio; unire attraverso la gioia oppure attraverso le separazioni che Dio stesso si incarica di operare come e quando vuole. L'accento è messo di preferenza su quest'ultimo aspetto: la Grazia, in quanto partecipazione alla santità di Dio, è un titolo esigativo di separazione. Perchè Dio sia sempre più presente nell'anima in forza delle missioni invisibili, perchè l'amore sia sempre più puro, occorrono le separazioni, che nell'attuale ordine che conosce il peccato e la Redenzione, sono dolorose.

Così si spiega come le « anime sante » (per le quali scrive Chardon) abbiano a soffrire tante separazioni, tante dolorose purificazioni passive; è nella essenza stessa della grazia. Ma la Grazia rimane sempre anche sorgente di gioia. E come per miracolo nell'anima di Cristo la gioia rimaneva sospesa nella parte superiore, così nell'anima santa, per l'intervento della volontà di Dio, più o meno vien risentito l'effetto della Grazia, che è la gioia, più o meno viene attuato il titolo esigativo di separazione.

Quanto dice poi Chardon sulla Grazia attuale, mentre fa concludere al suo antiquetismo, ci porta a conoscenza della grazia « operans » che predomina nella vita mistica. Essa conduce l'anima al compimento di quell'atto di amore nel quale si compie la contemplazione, quando cioè lo spirito purificato è tutto in Dio immerso nel suo luminoso amore.

Da quanto è stato detto, si può in una visione sintetica, cogliere l'aspetto primo, secondo il quale Chardon ha visto la Grazia: la grazia concepita come unificante « connotans charitatem ».

Anzitutto è unificante; intendendo dire con questo che la Grazia ha una essenziale orientazione all'unione con Dio; ha la sua sorgente in Dio, vuol condurre all'unione con Dio; Dio in quanto è somma aderenza a sè stesso, in quanto è santo.

Il termine « unificante » può sembrare equivoco, quasi volesse indicare una unificazione panteistica, più che una unione per grazia. Ma data la povertà del termine « unente » si è dovuto usare questo, significando fortemente il fatto di fare l'unione.

In secondo luogo la grazia è « connotans charitatem », perchè, pur essendo la carità distinta dalla grazia, non è separabile (e Chardon ama nominarla sempre assieme) e perchè ancora la Grazia ha una speciale orientazione a far aderire anche con le potenze sopraelevate l'anima a Dio, così che l'unione esigita dalla Grazia non è completa se non si opera nella carità. Per essa la grazia santificante si realizza pienamente perchè la carità è una forza che ci rapisce al creato e ci fa aderire a Dio santo.

c) *La vita mistica come sviluppo della vita di Grazia.*

La realizzazione completa della Grazia concepita in questo modo è evidentemente la vita mistica necessario sviluppo della vita di Grazia. Gli elementi preparatori alla contemplazione (ascesi e carità); la purificazione passiva progressiva, la passività dell'anima nel conoscere e nello amare, la gioia, la pace e l'amore puro, l'intuizione di Dio, tutto è messo da Chardon in relazione alla Grazia unificante « connotans charitatem ».

Si può dire che il pensiero di Chardon si può guardare da un punto di vista unitario, alla luce del concetto più sopra esposto, che, mentre spiega a fondo le caratteristiche da lui attribuite alla Grazia, spiega anche tutte le parti del suo libro.

d) *Originalità di Chardon.*

Quali le fonti? Non è facile precisare, perchè Chardon ha una fortissima personalità. Tuttavia chiara è l'ispirazione a Giacomo Nacchianti e a Giovanni Paolo Nazari, per alcuni concetti teologici; allo pseudo Dionigi per la teoria dell'amore separante e della contemplazione; al Suarez nel modo di concepire la presenza di Dio nel giusto.

Chardon era amico dei mistici classici, quali Ruysbroeck, il Beato Susone, Arfio, Taulero. Egli, come ha tradotto dall'italiano il dialogo di S. Caterina, così ha tradotto dal latino le « *Divinae institutiones* » attribuite al Taulero. Tuttavia non si può dire che sia stato semplice scolaro di un qualsiasi mistico. Affinità di spirito ha con Berulle, minore con Olier e Condren; simpatia letteraria e mistica ha con S. Francesco di Sales, mentre non si può affatto dire che abbia subito l'influsso di Santa Teresa o di S. Giovanni della Croce.

Si può con tutta certezza affermare che Chardon non è discepolo di nessuno; è un maestro che si è ispirato ed ha attinto ad altre fonti, ma ha costruito da solo, come dice Bremond, la sua Cattedrale, la sua « *Somma* » delle Croci.

Conclusione.

Il libro di Chardon mi pare spiegato in tutte le sue parti se si tien presente il concetto che Egli si è fatto della grazia: essa è unificante « connotans charitatem ». Chardon ha approfondito quello che solitamente si dice con l'espressione: « Grazia santificante ».

La Grazia deve unire a Dio, santità assoluta. Dio quindi in quanto è somma aderenza a sè stesso e in quanto è distaccato dal creato.

Prima ancora che l'amore puro per realizzare l'unione con Dio cerchi di distaccare dal creato per un bisogno psicologico, la Grazia, in quanto partecipazione alla santità divina, è ontologicamente orientata alla separazione; è una partecipazione alla separazione divina. Perciò diciamo che è un titolo esigativo di separazione non per un motivo estrinseco, ma per un valore intrinseco.

Chardon per spiegare come questa separazione sia dolorosa, dovrà ricongiungere a questo motivo il fatto che la grazia nostra ci viene da un Cristo che è Redentore. Poichè è della stessa specie, dovrà avere le stesse inclinazioni. La Grazia unificante che porta con sè la esigenza di separazione, poichè unisce a Dio nel Cristo Redentore, accetta da Dio, nel Cristo, la Croce per espiare, e diviene così « titolo esigativo di Croci » che Dio attuerà come vuole e quando vuole, sospendendo l'effetto naturale, che è la gioia.

Chardon merita ancora il nostro studio per altri concetti usati nel suo libro:

- 1) il concetto di sussistenza mistica, che illumina i nostri rapporti con Cristo, e, come ha mostrato Mura, può giovare a comprenderne il valore.
- 2) la presenza dinamica ed operante delle missioni invisibili in rapporto alla vita mistica.
- 3) la stretta connessione tra vita di grazia e vita mistica.
- 4) il posto privilegiato di Maria nell'ordine della Grazia e nella partecipazione alla Croce.

In un tempo come il nostro, nel quale i problemi della nostra unione a Cristo e della nostra missione nel mondo che soffre, sono in primo piano, le tesi di Chardon possono recare un contributo di luce (3).

LINO MANGINI

(3) Ho intenzione di pubblicare un ampio studio dal titolo « La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon » dove le tesi sopracennate saranno ampiamente dimostrate. Per una informazione più documentata sulla nota di Chardon, i suoi scritti, l'anima della sua dottrina spirituale, cfr.: MANGINI L.: *Louis Chardon e la sua opera*, in « Revista de Universidad de Coimbra », Vol. XVII (1953), pp. 633-652.

R E C E N S I O N I

Soleri G.: *L'Immortalità dell'anima in Aristotele* - Torino - S. E. I. - 1952; pp. 180.

Il problema dell'immortalità dell'anima è uno di quei punti cruciali, che impegnano tutti i grandi sistemi filosofici. Su di esso, anzi, possiamo misurare la solidità dei principii ispiratori e la consistenza di ogni sintesi del pensiero umano. Soltanto i mediocri possono accantonare un problema così inquietante, oppure accettarne ciecamente la soluzione dai pensatori precedenti, dall'ambiente sociale, o dalla fede religiosa. Non c'è quindi da meravigliarsi che esso abbia richiamato l'attenzione di Platone e di Aristotele.

Per la sua intrinseca difficoltà, l'indagine sulla sopravvivenza della anima umana offre allo storico un punto di osservazione ideale, per seguire gli sviluppi del pensiero in un determinato filosofo. E gli studiosi moderni ne hanno approfittato nelle loro ricerche sulla cronologia delle opere di Aristotele, e sulla evoluzione del suo pensiero. Tanto più che l'argomento era stato oggetto di vivacissime polemiche fin dall'antichità, senza dare mai pace agli studiosi medioevali.

Per lo più gli studiosi moderni hanno mirato a ricostruire la psicologia aristotelica, e a precisarne gli elementi controversi: l'intelletto agente, l'intelletto possibile, l'intelletto appetitivo... Giacomo Soleri ha voluto centrare direttamente sul problema dell'immortalità, sforzandosi di coordinare i risultati raggiunti da altri studiosi e di edificare su di essi le conclusioni della propria indagine personale.

Il saggio che abbiamo sotto mano fa onore alla cultura italiana, sebbene utilizzi per lo più opere straniere, anche recentissime.

Innanzitutto viene studiato il problema nell'ambiente storico aristotelico; e, dopo un'occhiata sommaria all'interpretazione moderna storico-genetica del pensiero di Aristotele, si passa a indagare l'atteggiamento dello Stagirita ancora platonizzante. Si scende quindi al periodo di transizione, per fermarsi all'Aristotele del *De Anima*, cioè all'Aristotele definitivo. Infatti, contro il parere dello Jaeger, G. Soleri sostiene che questa opera non risale al periodo di transizione, ma appartiene integralmente a quello della perfetta maturità (pp. 99 ss.).

L'indagine più rigorosa viene svolta sui presupposti metafisici del *De Anima*, e si passa ad applicare tali presupposti al caso dell'anima umana, che Aristotele dichiara forma del corpo. Con meticolosità e acume critico si esaminano i testi riguardanti il problema dell'intelletto, per concludere con una vera aporia: « mortalità dell'anima forma del corpo, e immortalità dell'intelletto », di quell'intelletto che Aristotele dichiara espressamente parte dell'uomo.

Segue un'appendice sull'immortalità dell'anima nel mondo classico.

Come ognuno può vedere, anche solo dal nostro sommario, l'interesse maggiore del libro in esame si concentra sui capitoli dedicati di proposito all'anima forma del corpo, e al problema dell'intelletto. G. Soleri respinge l'interpretazione monopsichica averroista. E, a proposito dell'intelletto potenziale, ritiene « naturale la seguente spiegazione. L'intelletto potenziale è necessariamente inserito nell'anima, ne è parte; come è espressamente affermato; l'anima forma, perchè forma di un corpo, è logicamente legata al corpo con cui fa sinolo e non può esistere indipendentemente: ciò scaturisce logicamente dal concetto di anima entelecheia; l'intelletto, allora, diventa parte immortale di un unitario tutto mortale. L'aporia è evidente. La mancata affermazione dell'anima intellettiva quale forma del corpo umano... bloccò la conclusione logica di due premesse espressamente formulate e mantenne sospesa la conclusione » (p. 147).

E a proposito dell'intelletto attivo abbiamo quest'altra conclusione: « Tutti gli attributi dell'intelletto attivo, compresa la sostanzialità, sono perfettamente comprensibili quali dati di un intelletto personale e immortale. La lettera e lo spirito aristotelici autorizzano questa sola interpretazione » (pp. 148 ss.).

G. Soleri si mostra persuaso che Aristotele nella sua maturità ha praticamente rinunciato a dare una soluzione al problema dell'immortalità individuale; poichè egli respinge tutte le ipotesi avanzate da altri studiosi per ricostruire il pensiero del filosofo greco sull'origine del *nous*, e sulla natura del suo esistere. A suo giudizio Aristotele « ha semplicemente detto che il *nous* viene dal di fuori, senza precisare nè donde nè come. Volergli far dire di più è forzare la lettera e lo spirito del testo. Questa conclusione mi pare l'unica lecita storicamente e filologicamente... La radice dell'incertezza sta nel fatto che Aristotele non è giunto alla chiara ed esplicita affermazione dell'anima-forma nell'uomo: non ha chiarito il modo con cui l'intelletto è in relazione con l'anima e con il corpo: di conseguenza tutte le sue teorie noetiche sono rimaste oscure, incerte ed oscillanti. Questa è la situazione storica di fatto dell'Aristotele rimastoci. Altro è il problema delle implicanze logiche del sistema... » (pp. 131).

La spiegazione del Soleri già a prima vista si mostra tutt'altro che disprezzabile; ma a tutto rigore non sembrerebbe che un'ipotesi. Viene infatti spontanea alla mente questa difficoltà. E' vero o non è vero che, come dice l'A. stesso, « tutti, nessuno escluso, posseggono una visione generale del mondo »? (p. 155). Ma una tale visione implica una qualche soluzione dei problemi fondamentali, quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Per questo motivo vien fatto di pensare che un filosofo non possa essere dichiarato agnostico, ovvero esitante su tali problemi senza una sua precisa dichiarazione. Non si può escludere l'ipotesi dello agnosticismo, del dubbio o della riserva, qualora manchi quella dichiarazione; ma si tratterà di una congettura, da aggiungersi alle altre escogitate per giustificare in modo diverso le eventuali difficoltà dei testi. E' vero che Aristotele è famoso per le sue aporie; ma se egli non lo dichiara espressamente, come possiamo inserire con sicurezza tra i suoi *aporemi* una questione così impegnativa quale l'immortalità dell'anima?

G. Soleri è in grado di rispondere a questa serissima difficoltà, poichè egli ha prospettato il problema con fedeltà e chiarezza (senza badare a ripetizioni) così come si presenta nei testi aristotelici. Aristotele ci si mostra impegnato a chiarire a se stesso questo dilemma: Se l'anima è forma del corpo, come può non subire le vicissitudini di questo? e se l'uomo pensa, come può il nous, che è *separato, impassibile, e immisto*, non essere parte del composto umano? Ed ecco in proposito come Aristotele confessa il proprio imbarazzo: « Con qual parte del corpo e in qual modo l'intelletto possa unificarsi, è difficile immaginare » (*De Anima*, I, 5, 411 b. 17-19; cfr. Soleri, p. 120).

L'aporia non è dunque ipotetica e suppositizia, ma dichiarata. Per questo noi pensiamo che la tesi del Soleri non sia soltanto una delle spiegazioni possibili; ma la spiegazione più attendibile allo stato attuale dei documenti.

P. T. S. Centi O. P.

* * *

Carbonara Cleto: *La filosofia greca*, Vol. II: *Aristotele*, un vol. in - 16, pp. 204 - Napoli - 1952.

Continuando la sua storia della filosofia greca, il Carbonara ha dedicato un volume ad Aristotele: è un ottimo lavoro di introduzione alla lettura dello Stagirita. Si tratta di un'esposizione piana e sintetica del sistema aristotelico, nella quale l'autore ha preferito l'esposizione logico-sistematica a quella genetico-evolutiva, diventata di moda in questi ultimi anni.

Entrambi i metodi espositivi sono necessari per la conoscenza di Aristotele; indubbiamente, quello sistematico è più utile per una prima presa di contatto con il filosofo e per una conoscenza complessiva delle sue idee e del suo influsso fondamentale sulla storia del pensiero filosofico occidentale.

Ma lo studio approfondito dello Stagirita esige anche la conoscenza dell'evoluzione aristotelica. Il Carbonara non ha forse tratto sufficiente profitto dagli studi recenti sull'evoluzione storica del filosofo greco. Lo studioso si ferma ancora allo Jaeger; mentre studi più recenti (A. e S. Mansion, F. Nuyens, E. Oggioni, ecc.), ponendosi sulla scia dell'iniziatore, hanno superato parecchie conclusioni dello storico tedesco. Tali recenti e particolareggiati studi hanno mostrato, a mio parere in modo ormai sicuro, la parzialità e l'unilateralità della tesi jaegeriana di un Aristotele orientato verso l'immanenza, con logica conclusione (anche se, di fatto, non raggiunta per residui platonici insuperati) verso un immanentismo assoluto e totale. La mancata utilizzazione degli studi sopracitati ha, in modo particolare, lasciato perplesso e incerto il Carbonara su due punti fondamentali: l'immortalità dell'anima e il concetto di metafisica con la conseguente teologia aristotelica.

A proposito dell'immortalità personale dell'anima, il Carbonara lascia il problema sospeso (pp. 97 ss.), inclinando però all'interpretazione aver-

roistica di un intelletto impersonale: « Noi abbiamo l'impressione che, a proposito della teoria dell'intelletto attivo in Aristotele si riaffacci l'ipotesi platonica della trascendenza, per cui il divino, presente in noi, non è noi stessi. ... La sua (dell'intelletto attivo) divinità è testimonianza, dunque, della sua trascendenza. Se ciò che è veramente nostro è peribile (noi non ci ricordiamo della vita immortale di quel divino ch'è in noi!), l'immortalità non ci riguarda e il divino è in noi ma non coincide con ciò che noi siamo essenzialmente. ... La tesi universalistica (l'intelletto in atto non è essenzialmente l'individuo) ci sembra più facilmente, e più oggettivamente sostenibile con i testi aristotelici, pur non mancando appiglio a sostenere l'individualità immanente dell'intelletto in atto, il quale, in fondo, è nell'anima ed è nell'anima dell'individuo come tale » (pp. 98, 99, 100).

Credo di avere dimostrato altrove l'insostenibilità della tesi averroistica e l'esigenza di immortalità logicamente conseguente alle premesse aristoteliche; pur riconoscendo la parsimoniosità singolarmente avara e reticente di Aristotele in argomento (*L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino, 1952).

A proposito di metafisica e di teologia, ritengo i testi aristotelici nuclearmente chiari in se stessi e sufficientemente precisati dagli studi recenti sull'argomento.

L'Oggioni (Aristotele, *La Metafisica*, trad. P. Eusebiotti con introduzione di E. Oggioni, Padova, 1950), utilizzando gli studi precedenti e seguendo il metodo genetico-evolutivo, ha messo in luce che Aristotele assume la metafisica in tre accezioni diverse e progressive, in relazione alla sua evoluzione intellettuale. Dapprima, la metafisica gli appare, platonicamente, quale scienza del sovrasensibile; in un secondo tempo, essa si configura quale scienza delle quattro cause; da ultimo, si precisa ulteriormente e definitivamente quale scienza dell'ente in quanto ente (Ho esposto e precisato valore e limiti dello studio dell'Oggioni altrove: *Evoluzione e struttura della metafisica aristotelica*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1950, pp. 462-472).

In relazione a tale evoluzione, si chiarisce sufficientemente, a mio parere, anche la conseguente teologia aristotelica. In argomento, il Carbonara rimane oscillante (pp. 42 ss.; 62 ss.; e particolarmente 121 ss.) tra l'interpretazione trascendentistica, prevalente di fatto, e quella panteistica, esigita di diritto, a parere dello studioso. « Se Dio è persona (se l'autocoscienza s'ipostatizza in un essere perfetto) e l'universo è fuori di lui, l'aristotelismo dovrà essere, in breve, interpretato come teismo: prevarrà l'istanza platonica dell'essere perfetto separato... e la metafisica tornerà ad una posizione di trascendenza. Se Dio invece è l'atto in cui l'universo stesso si attualizza e in lui è il mondo, ecco soddisfatta la prima esigenza immanentistica per cui Aristotele si opponeva a Platone e non più di teismo ma di panteismo si dovrà parlare » (p. 127). E conclude: « Trascendenza sì, ma non teismo: in questo sembrano convenire generalmente gli interpreti moderni, i quali vedrebbero sorgere dalla soluzione teistica del problema teologico in Aristotele una somma di problemi che non troverebbero poi soluzione nel seguito della speculazione aristo-

telica (p. 128). Il Dio aristotelico non è, in breve, l'atto immanente dell'universo nè riceve nel suo atto le cose (panteismo); ma non è neppure il Dio creatore, provvidente, benefico di vita. E', invero, il primo motore », e nulla più (p. 130). « Tirando le somme della discussione, noi crediamo di potere sostenere che la questione non può essere risolta in modo inequivocabile nè nel senso del teismo nè in quello del panteismo » (p. 131).

Pur riconoscendo l'incompletezza e i limiti della teologia aristotelica, ritengo indubbia la trascendenza teologica in Aristotele. « Tanto la considerazione della scala ascendente degli esseri, che di forma in forma si eleva, eliminando la presenza della privazione e della materia, fino a raggiungere l'attualità eterna dell'essere perfetto; quanto la necessità di spiegare il mutamento in genere con un primo motore immobile portano Aristotele a meditare su Dio e sulla sua natura », afferma il Carbonara, sintetizzando le due motivazioni dell'ascesa a Dio aristotelica. Esattissimo: queste le vie percorse da Aristotele; e proprio tali vie, specie la seconda di fatto prevalente nella teologia aristotelica, lo portano logicamente inesorabilmente ed inevitabilmente all'affermazione della trascendenza. Che Aristotele non abbia tratto, dalle sue premesse, tutte le conseguenze che esse virtualmente contengono, specie nella determinazione della natura nell'Assoluto, d'accordo; ma che ne abbia tratto quel tanto che basta a togliere ogni legittimo dubbio sulla sua convinzione trascendente, mi pare assolutamente certo.

Il problema della datazione cronologica del libro XII della *Metafisica*, interessantissimo dal punto di vista storico-genetico, è molto secondario dal punto di vista teoretico-sistematico. Anche se tale libro risalisse cronologicamente ai primordi dell'evoluzione aristotelica (e gli argomenti finora addotti non mi paiono affatto apodittici), rimarrebbe pur sempre vero ed indubbio che la teoria del Motore Immobile è la necessaria inevitabile e logica conclusione di tutto il sistema dell'Aristotele maturo. Tutta la teoria aristotelica dell'esperienza quale sinolo di materia-forma e di potenza-atto si orienta inevitabilmente e si conclude inesorabilmente nella suprema definitiva e conclusiva affermazione del Primo Motore Immobile. Ma la dimostrazione del presente asserto esige ben altri sviluppi che una recensione; sviluppi e documentazioni che, a Dio piacendo e forze personali permettendo, verranno prossimamente date.

Concludo, segnalando ancora un chiaro merito dell'opera del Carbonara; il quale ha lucidamente affermato la netta pregnanza realistica della logica aristotelica. Il pensiero umano « costruisce la scienza e si sforza di mantenere le proprie nozioni in corrispondenza della realtà, alla quale, in ultima istanza, esse devono adeguarsi. Il pensiero non è l'essere stesso, ma si sforza di corrispondere ad esso e perciò, mentre, preso in se stesso, ha una coerenza formale, misurato alle cose ha una pretesa realistica e un significato metafisico » (p. 49). Esatto preciso e prezioso riconoscimento, che è necessario richiamare di fronte ai quasi unanimi misconoscimenti di troppi pseudo-espositori riducenti la logica aristotelica ad un vacuo formalismo astratto; il che è un tradire l'essenza della logica aristotelica.

Giacomo Soleri

* * *

Festugière A. J.: *Epicuro e i suoi dèi* - Vol. in 16, pp. 154 - Brescia - 1952.

« Il pessimismo è naturale a ogni essere ansioso di vivere dal momento in cui misura la distanza tra ciò a cui aspira e ciò che ottiene in realtà » (p. 9). Il greco sentì potentemente la tragedia umana: il fondo sostanziale della cultura greca, e classica in genere, è pessimistico. Però il greco non si accascia nell'inerzia, ma misura la sua grandezza, vincente o soccombente che sia, nella lotta contro le avversità della vita. « Tutta una corrente eraclea traversa il pensiero greco », dalle origini al tramonto (p. 10); ma il pessimismo suscita una morale di lotta e di sforzo, dapprima a servizio della polis; poi, al tramonto di questa, nell'affermazione « che l'uomo deve trovare in se stesso il principio della sua libertà » (p. 11).

In questa temperie spirituale si inseriscono e si rendono comprensibili stoicismo ed epicureismo.

Ostacoli alla felicità, per l'epicureo, sono il desiderio e il timore: analizzare i desideri, riducendoli e limitandosi a quelli elementari ed indispensabili, giustifica le ascetiche rinunzie epicuree; chiarire con la ricerca scientifica il fondo del reale, spiega la lotta aperta e decisa contro le « superstizioni » dell'immortalità dell'anima e delle credenze religiose.

« Nell'epoca classica il fatto religioso appariva dapprima come un fatto sociale e propriamente un fatto civico. ... Non occorre d'altro canto rammentare la sincerità e l'intensità della religione civica in Atene nel V secolo » (p. 20). Gli dei della religione classica sono assolutamente incapaci « di rispondere alle domande, che ogni uomo di pensiero si pone, sull'azione divina nel mondo » (p. 20). Sin dal VI secolo in Ionia e nella Magna Grecia i filosofi si sono posti il problema delle origini e dell'ordine del Cosmo. ... Per lo spirito meditante sorge il problema di conciliare quel Principio cosmico con gli dei civici » (p. 22): problema normalmente risolto dal pensatore con la convinzione del valore teoretico dei propri principi filosofici e l'accettazione pratica delle comuni tradizioni religioso-civiche.

Sempre più pressante, intanto, si pone il problema « dei rapporti tra Zeus e la Giustizia: come mai l'uomo ingiusto trionfi quaggiù e il giusto sia infelice » (p. 23); problema che favorisce lo sviluppo e la diffusione delle sette affermantì l'immortalità dell'anima e il ristabilimento dell'ordine nell'al di là.

La crisi religiosa al tramonto del V secolo a. C. segna il crollo interiore della religione civica tradizionale, sostituita da convinzioni religiose mistiche, o soppiantata da uno sfiduciato scetticismo. Menandro è fedele testimonio « di quel sentimento deluso un poco melanconico, che molti provavano allora rispetto agli dei » (p. 34). Le iscrizioni tombali mostrano la diffusione dello scetticismo fino al I secolo a. C., quando cominciano a riapparire motivi di speranza e di fede nell'al di là. Negli intellettuali va affermandosi una religione del Dio cosmico universale superatrice delle strettoie delle varie religioni civiche. Le conseguenze dell'impresa di Alessandro Magno hanno creato le condizioni politiche idonee alla diffusione della nuova religiosità.

Epicuro si sottrae a quest'atmosfera comune agli uomini del suo tempo. Per lui, la felicità consiste nell'assenza di turbamento (*atarassia*); perciò « bisogna liberarci dalla prigione degli affari e della politica » (p. 60). Ma non basta: bisogna soprattutto, liberarci dal timore degli dei e dal timore della morte; si raggiunge, allora, la vita beata. (Felicità che il Festugièr ritiene positiva, pur tra oscillazioni, e che ritengo invece sostanzialmente negativa: la liberazione dà la felicità, ma la felicità è ridotta all'assenza di mali, e nulla più).

Dati i caratteri di irrazionalità e di capricciosità del politeismo greco, « ci si rende conto come allora, per un'infinità di persone, la religione rimanesse una schiavitù, che pesava gravemente sulle anime » (p. 98); tanto più che si moltiplicavano e prevalevano di gran lunga i racconti di vendette e di punizioni divine, in confronto ai rarissimi cenni di premiazione da parte degli dei. « Questo timore degli dei non affliggeva soltanto per la vita presente, ma faceva prevedere un'eternità di supplizi » (p. 102). Fede negli dei e credenza nell'immortalità si riducevano dunque, comunemente, a dannosi e paurosi terrori rattristanti e aggravanti i mali della vita.

Il terrore degli dei « forse Epicuro stesso lo provò; forse egli soffrì una crisi di coscienza, da cui uscì vincitore ». E vincitore fu nella convinzione che « tutto il male proviene da una falsa opinione rispetto agli dei » (p. 104). In realtà, gli dei vivono beati negli spazi intermondani e non si interessano nè del mondo, nè degli uomini.

La religione di Epicuro assume, di conseguenza, un carattere particolare: egli crede agli dei e li venera come modelli ispiratori dell'ideale di imperturbabilità cui aspira il saggio. Chiara percezione e consapevolezza dell'*atarassia* divina e della materialità dell'anima: ecco le due convinzioni scientifico-filosofiche di Epicuro, le quali assicurano la massima felicità possibile all'uomo quaggiù.

Per tale convinzione, Epicuro combatte ogni concezione religiosa, sia quella comune civico-popolare, sia quella dotta astrale e fatalistica. « Prima di tutto dunque bisogna ben persuadersi che dalla conoscenza dei fenomeni celesti, sia che si considerino in connessione con altre discipline o separatamente, non c'è da trarre altro frutto che la pace dell'anima e una salda sicurezza » (p. 136). Su tutti i fenomeni, qualunque spiegazione è legittima e possibile: basta che si escluda comunque ogni richiamo al mito religioso. Lo studio scientifico-filosofico è lecito e doveroso per quel tanto che risulta indispensabile alla pace e alla tranquillità dell'anima. Per parte sua, tra i vari sistemi Epicuro sceglie l'atomismo democriteo, perchè e in quanto è radicale negazione di ogni mito.

Indifferenza, *apatia*, *atarassia*: questo atteggiamento comune, con sfumature diverse, a Pirrone e ad Epicuro, noi ritroviamo infine nella scuola fondata da Zenone (p. 147). Ma nè *apatia*, nè *atarassia*, nè scetticismo hanno reso felice l'uomo classico al tramonto del mondo antico. La pessimistica tristezza così comune nel tempo e la diffusa esaltazione del suicidio quale conclusione ultima e liberatrice ne sono indubbia testimonianza.

Giacomo Soleri

* * *

Garrigou-Lagrange Reginaldo, O. P.: *Il senso comune* - Brescia - La Scuola Ed., (1952). 89 p.

Non sappiamo se rallegrarci o rammaricarci con la Casa Editrice per il volume che ci presenta. Con tale pubblicazione, infatti, essa ha reso un incontestabile servizio alla cultura italiana, mettendo alla portata di tutti, in una versione quasi sempre impeccabile, un'opera soda per dottrina e di un indiscusso valore.

Apparsa la prima volta nel 1909, in quel clima di battaglia di quel primo decennio del secolo « che, dopo la grande ripresa del pensiero cattolico promossa da Leone XIII, vide le deviazioni modernistiche e, in particolare, nel 1907, l'agitarsi della questione delle formule dogmatiche » (cfr. *Oss. Rom.* 1952, 20 nov.), essa costituì, si può dire, la prima affermazione dell'Autore in campo scientifico e un successo superiore alle previsioni più rosee, dato il carattere astratto dell'opera e le inerenti difficoltà di diffusione. Quel che più importa, però — come ricorda lo stesso A. nella terza edizione — essa « ha già dato la luce a molti spiriti sinceri, disinteressati e avidi non di novità ma di verità » (p. 6).

Bene ha fatto, perciò, l'Editrice La Scuola a curarne la traduzione; ma non altrettanto nell'adottare dei criteri, discutibilissimi, che non vorremmo davvero fossero seguiti nell'editoria italiana — e pensiamo, mentre scriviamo, ad altri precisi casi del genere —.

L'opera, infatti, non è completa, ma solo un *estratto* dell'originale. Secondo quali direttive, poi, ed in quale misura siano stati effettuati i tagli non viene neppure accennato. E' così ridotta di non poco la sua utilità per gli studiosi, consistente non certo nella lingua materna in cui si presenta — rarissimi, infatti, sono gli studiosi italiani che non comprendano il francese — ma nell'avere a portata di mano un'opera, diversamente non sempre nè facilmente reperibile. Anche il titolo, per amore di semplicità forse, è stato mozzato; mentre, però, l'originale « *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* », anche se un pò lungo, rispondeva in pieno al contenuto, non altrettanto può dirsi dell'attuale. Seguendo questo, l'opera potrebbe dirsi conclusa dopo le prime pagine. E invece — come ovvio — il fulcro dell'opera è in seguito.

Stabilito che il *senso comune* — diverso dal *buon senso*, « attitudine a giudicare nei casi particolari, ad applicare loro come si deve i principi del senso comune » (p. 11) — si presenta *di fatto* come « un certo numero di principi o di nozioni evidenti di per sè, dove tutti attingono i motivi dei loro giudizi e le regole della loro condotta » (Jouffroy) (p. 9), principi la cui origine non è lo studio, ma la riflessione, non l'esperienza della vita, ma piuttosto la natura stessa che si trova in ogni uomo (p. 10), e, osservato che esso si offre come « facoltà che possiede in un modo confuso la soluzione certa dei grandi problemi filosofici, ma tali soluzioni possiede allo stato discontinuo, senza poter classificarle e subordinarle in un corpo di dottrina, e quindi, senza poter giustificare la propria certezza » (p. 11), l'A. elenca i sistemi dai quali esso discorda e stabilisce

che, fra tutti, solo la *Philosophia perennis* concorda con esso pienamente. Passando, infatti, dalle definizioni nominali a quelle reali e stabilendo il rapporto delle certezze della ragione spontanea con l'essere, oggetto formale dell'intelligenza, la filosofia tradizionale perviene alla giustificazione del senso comune (pp. 13-17). Essa, infatti, proietta sopra le certezze incrollabili del senso comune la luce dell'oggetto formale dell'intelligenza: la ragione naturale, afferma ciò che vede nel suo oggetto naturale (p. 40).

Dopo aver mostrato, del senso comune, ciò che percepisce nell'essere, i primi principi d'identità, di contraddizione, di sostanza, di ragion d'essere, di causalità, di finalità, di induzione, come si eleva a Dio, perchè ha coscienza della libertà, donde trae la credenza dell'immortalità dell'anima, come percepisce l'intervento di Dio in un fatto miracoloso, l'A. determina anche la portata di tale giustificazione, l'oggetto proprio e i limiti della sfera di particolare dominio del senso comune, al di fuori dei quali esso non ha più giurisdizione (p. 41) e, dentro i quali, diverso è il grado di certezza col quale il senso comune — individuale, non universale — aderisce alle diverse verità ammesse: metafisica, fisica, morale — speculativa o pratica — (p. 41).

L'A. passa quindi alla valutazione della teoria concettualista-realista e della stessa filosofia dell'essere, che si presenta come giustificazione del senso comune, attaccando le posizioni avversarie e smantellando le difficoltà avanzate (pp. 42-53). E' una vera filosofia dell'essere, benchè rudimentale, quella che si cela nel senso comune (p. 61).

Nella seconda parte, segue un'analisi approfondita, accurata del senso comune in relazione alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio.

Tentare semplicemente una valutazione di quest'opera, che, dopo circa mezzo secolo di vita, ancora viene pubblicata e tradotta, oltre che presuntuoso, ci sembra cosa del tutto superflua. E' opera che si regge e raccomanda da sè, ed il nome solo dell'Autore, la cui produzione scientifica comprende attualmente, tra libri e articoli, oltre trecento titoli, è garanzia di serietà, acume, profondità, ampiezza e sicurezza di dottrina.

Auguriamo soltanto che, anche per il rispetto dovuto all'illustre Autore, in una prossima edizione, l'Editrice voglia tener conto dei rilievi avanzati.

Reginaldo Iannarone O. P.

* * *

Fulton J. Sheen: *La felicità del cuore* - Richter - Napoli - 1952.

Mons. Sheen in questo suo lavoro ci dà una profonda e veristica descrizione psicologica della vita umana in rapporto ai principi del Cristianesimo.

Egli divide la vita dell'uomo, così, come concretamente si svolge, in tre grandi stadi che l'abbracciano tutta e l'esauriscono: perchè l'uomo vive o per il peccato, o secondo una certa onestà naturale, oppure in grazia di Dio. Perciò il libro è diviso in tre parti: il livello dell'« Ego », in cui l'uomo crede o almeno giustifica come bene o virtù il suo male

e il suo vizio, onde la sua personalità è del tutto falsata e simulata; il livello dell'«Io» in cui l'uomo ritrova la sua reale personalità secondo un'etica naturale; il livello del «Divino» in cui la personalità umana è trasformata ed elevata dalla grazia soprannaturale.

Su questa divisione fondamentale Mons. Sheen poggia la sua dottrina della felicità umana che costituisce il contenuto del libro:

«Nessuno è mai felice del suo 'Ego'... In alto i cuori! la ricerca del piacere, testimonia di un vuoto che solo il divino può colmare. Chiunque non sia innamorato dell'Amore insegue un paradiso artificiale; e con tanta ostinazione cercherebbe il Cielo se al Cielo appunto non fosse destinato? Nel suo cuore è un terribile vuoto. Ogni suo peccato non è che un tentativo di colmare questo vuoto. Tutti gli amanti senza Dio sono amanti delusi... Anche la migliore delle etiche umane fa dell'uomo il centro del suo mondo, e ciò porta all'orgoglio spirituale... l'egocentrismo anche in chi è moralmente buono, è una trappola: identificare il nostro centro in Dio è l'unica soluzione dell'enigma della vita».

Su questo tema e divisione fondamentali, con uno stile dotato di una potenza introspettiva e descrittiva straordinaria, con precisione psicologica e teologica, Mons. Sheen esamina i diversi stati morali dell'anima umana, sempre alla luce del divino, esortando il peccatore alla conversione con la sollecitudine del vero pastore e con lo zelo di un'ardente apostolo; esultando nella considerazione dell'eroismo cristiano.

Mons. Sheen tratta o almeno accenna a tutte le verità soprannaturali, a tutti i problemi teologici che hanno relazione con la vita concreta dell'individuo; risolve le obiezioni che contro di essi si pongono dagli uomini della nostra epoca. La sua trattazione però non è speculativa: egli tiene le risoluzioni più semplici, evidenti e comuni della teologia; ma queste soluzioni sa applicarle in maniera veramente meravigliosa alla vita odierna dei singoli individui e della società; Mons. Sheen ha la capacità di rendere viva, palpitante e attuale la teologia. Al teologo egli non dice nulla di nuovo dal punto di vista del progresso teologico della verità sia dogmatica che morale ed ascetica; ma qualcosa di nuovo egli dice sia nella penetrazione psicologica dell'anima contemporanea, sia nell'applicazione ad essa delle verità rivelate.

La felicità del cuore è il processo della conversione e santificazione dell'uomo contemporaneo; o meglio il processo della conversione alla santità: perchè Mons. Sheen al peccatore parla sempre dell'eroismo della virtù e della bellezza della vita divina. Infatti egli sostiene che il peccatore dei nostri tempi ha una potenzialità di convertirsi alla santità superiore ai tempi passati. Il suo metodo ascetico è perciò essenzialmente positivo; la via e i mezzi che segue ed adopera sono quelli dell'ascetica tradizionale; egli porta l'uomo moderno attraverso la via purgativa ed illuminativa sino alle soglie della vita mistica. Riguardo alla descrizione della felicità che l'anima gusta nelle altezze della contemplazione mistica, Mons. Sheen, che parla essenzialmente da apostolo, si limita a qualche raro accenno, forse rimandando al suo grande contemporaneo, Thomas Merton, il quale parla principalmente da contemplativo.

Il pensiero ascetico di Mons. Sheen è particolarmente penetrativo ed

efficace, perchè sa considerare l'uomo nella sua totalità concreta; Mons. Sheen sa scavare nelle più intime profondità dell'essere umano. In queste profondità del peccatore egli scorge l'angoscia e il vuoto, « l'intimo senso di solitudine e di timore »; su tali realtà psicologiche negative dell'esistenza umana che l'autore definisce « grazia nera », Mons. Sheen costruisce la parte positiva che è la felicità dell'amore divino in noi, inalterabile pur nella sofferenza; ciò che egli chiama « grazia bianca ». Sono le ultime parole del libro: « Dio è amore e l'amore è ciò che desideriamo e di cui abbiamo bisogno. Amore è il nostro destino ».

All'ardore persuasivo ed alla profondità di pensiero che a volte non si penetra bene a prima vista, Mons. Sheen, unisce il pregio di una forma letteraria perfetta: non retorica, ma spontaneità, semplicità e purezza di espressione; non inutili ornamenti, spiegazioni superflue, ripetizioni inutili, ma esposizione concisa del solo necessario. Si può dire che quasi ogni periodo di Mons. Sheen contenga una verità, sia un pensiero compiuto: « La Felicità del Cuore » è una miniera di idee, che a primo colpo stordiscono il lettore di solito abituato a leggere un'idea e poi pagine di spiegazione. A riportare qualche bel pensiero di Mons. Sheen si rimane indecisi; non si sa quale scegliere. Il suo stile è originale: proprio perchè manca completamente di artificio; esso non è che l'espressione spontanea, ridondante di una lunga esperienza di ardente apostolato. Mons. Sheen riesce a mantenere sempre viva l'attenzione del lettore con la sua meravigliosa capacità di spaziare in tutti i campi dell'esperienza umana; anche in una stessa argomentazione ed in qualsiasi livello morale, egli sa elevarsi dall'esperienza che può dare la natura, la vita quotidiana dell'uomo, la psicologia, la filosofia, la poesia, a quelle della teologia, dell'agiografia e della Sacra Scrittura; tutto il suo libro è un continuo passaggio dallo umano al divino; in queste elevazioni lo stile di Mons. Sheen acquista una semplicità ed un fascino di alta poesia. Tutto gli serve per dimostrare con una argomentazione serrata e persuasiva che l'unica realtà dell'esistenza umana è l'amore di Dio comunicatoci attraverso la Croce del suo Figlio unigenito, i suoi Sacramenti, il suo Corpo Mistico.

Non è certo di tutti i giorni che il Cristianesimo venga presentato al mondo moderno in maniera così comprensiva, così interessante, così convincente. Mons. Sheen è letto molto dai laici; ma è degno, per questi suoi pregi, di essere considerato anche dai predicatori e studiosi ecclesiastici.

B. D. B.

* * *

P. Reginaldo Santilli, O. P.: *Spiritismo* - II ed. - Alzani - Pinerolo 1952, pp. 256.

A dieci anni dalla prima edizione, esce nuovamente un'opera che — ben a ragione — era stata accolta con lodi ed approvazioni, echi di un consenso che — anche oggi — va senz'altro rinnovato. E' un campo,

questo dello spiritismo, in cui c'è molto bisogno di opere sanamente illustrative, di lavori fedeli alla teologia cattolica e — contemporaneamente — ispirati a tutto quanto, dal progresso scientifico, può venire di contributo positivo per la scoperta di verità così obnubilate. Per questo non è retorica da recensione dire che l'opera del P. Santilli risponde ad una precisa esigenza del pensiero moderno, essendo lo Spiritismo ritornato assai « di moda », e spesso venendo il Sacerdote richiesto di spiegazioni su fenomeni che, più di una volta, lasciano seriamente perplessi.

Questi otto capitoli sullo Spiritismo più la diffusa appendice sulla Radiestesia danno quanto di più aggiornato e solido è interessante oggi conoscere sul complesso delle questioni racchiuse sotto un unico titolo. Per questo riteniamo utile dare una breve rassegna dei punti più notevoli e sostanziali dell'opera.

La storia e la moderna concezione spiritistica sono riassunte con vivacità e completezza nel primo capitolo (pp. 1-23), al termine del quale si trova la definizione che il Santilli propone della spiritismo moderno: « un complesso di dottrine e di pratiche che tendono a dimostrare la naturale possibilità di comunicazioni reali tra morti e viventi come prova sperimentale, empirica, della preesistenza e della sopravvivenza dell'anima » (pp. 22-23).

L'A. passa quindi (pp. 25-47) alle varie specie di fenomeni (ci è lecito osservare che l'enumerazione è un pò lunga?) che costituiscono la prova di fatto che i dati, oggetto di discussione, esistono realmente, che non si può dire che tutto è frode, e che il problema va in qualche modo affrontato. Notiamo incidentalmente che l'A. non scende a classificazioni di sorta: è stata un'ottima idea, dal momento che non esiste ancora un criterio assoluto di divisione.

Il capitolo più diffuso e, certo il più personale, è il terzo (pp. 49-117), in cui l'A. indugia in un'interpretazione critica dei vari fenomeni spiritici. Tra le varie scuole il Santilli sceglie senz'altro quella che vien detta « naturalistica » in quanto tende a dimostrare che la fenomenologia spiritica è riducibile ad una fenomenologia naturale, senza postulare elementi preter o super naturali. A pag. 68, ove è dimostrata l'impossibilità della metempsicosi, sarebbe stato preferibile, anzichè insistere sulla indipendenza dell'anima separata dal corpo, mettere piuttosto in rilievo quello che, secondo noi, è l'argomento fondamentale da addurre, e cioè l'impossibilità dell'anima di unirsi ad un altro corpo, dato che la sua funzione di « forma » la fa essere termine di una relazione trascendentale, insopprimibile, esclusivamente con il « suo » proprio corpo.

La posizione del Santilli è caratterizzata da quello che — nel senso spiegato sopra — potremmo denominare un naturalismo ad oltranza. Egli accetta senz'altro le più moderne ipotesi scientifiche (« aura umana » per la chiaroveggenza ed « ectoplasma » per le materializzazioni) e resta perplesso solo dinanzi a casi molto notevoli di levitazione. Ma ci pare che tanto l'aura umana quanto l'ectoplasma non siano ancora sufficientemente illustrati nel campo scientifico da credere di potersi fondare su di essi come su valori assoluti. La personale ipotesi dell'A. poi, che vorrebbe spiegare le « voci dirette » con una naturale capacità dell'uomo di captare

e di ricostruire le onde emesse dalla voce umana di persona da tempo defunta (pp. 115-116), ci pare per lo meno azzardata in quanto poggia su di uno stretto parallelismo tra il cervello umano e il funzionamento degli apparecchi radio e televisivi, parallelismo il cui rigore è, a tutt'oggi, indimostrato.

Il cap. IV (pp. 119-138) è dedicato alla teoria del Cazzamalli (Metapsichica, Neurobiologia e metodo sperimentale) il quale distinguendo tra anima e psiche attribuirebbe a quest'ultima, attraverso le energie neuropsichiche del cervello, la realizzazione di alcuni fenomeni medianici.

La telepatia e l'ipnotismo sono trattati rispettivamente nei capitoli V e VI (pp. 139-165 e 167-174).

Pagine sane di sana teologia sono quelle che chiudono la trattazione con un'espressione apologetica della dottrina cattolica sul miracolo e sul mondo degli spiriti.

Una diffusa appendice è dedicata alla Rabdomanzia e alla Radiestesia. Quest'ultimo argomento era stato oggetto di uno specialissimo interesse dei Sacerdoti, sì da provocare dei provvedimenti disciplinari: perciò l'A. ha creduto opportuno di illuminare il pubblico su quello che può essere il reale ed effettivo contributo della Radiestesia. E anche qui il Santilli si dimostra quanto mai largo nell'enunciare ed illustrare le diverse ipotesi che si avanzano per spiegare i vari fenomeni. Assolutamente non ci sentiamo di accettare anche solo la possibilità dell'ipotesi dello Stiattesi che l'A. si accontenta di denominare « arditissima »: l'anima separata dal corpo, libera dai limiti del tempo e dello spazio, può conoscere molte cose che la sua unione col corpo le vietavano di percepire. In quanto dunque l'uomo si avvicina — già su questa terra — attraverso una vita spirituale — a tale stato di distacco dal corpo, intanto diviene partecipe di questa scienza dell'al di là. Tutto questo salva certo la fede di uno scienziato, ma non la serietà di una sana psicologia. I limiti della conoscenza non sono costituiti tanto dal tempo o dallo spazio, quanto dal « mezzo conoscitivo ». L'ipotesi che viene presentata, ripete lo scoglio ingenuo già risolto sette secoli fa (*S. Theol.*, I, q. 79, a. 7). Non bisogna cadere nel fascino delle belle probabilità, dimenticando i saldi principi scientifici che vanno ad ogni costo salvati. L'anima concepita come separata, non avrebbe — naturalmente — una conoscenza più ricca, anche se più chiara, e non disporrebbe — fuori di un intervento divino — di altri mezzi che non fossero quelli delle conoscenze precedenti, e di ciò che potrebbe scorgere nella diretta conoscenza della propria essenza. La concezione dello Stiattesi oltre ad essere infondata ed a dimenticare questi punti sacri ad una genuina psicologia gnoseologica, tradisce la convinzione che l'unione del corpo depauperi in qualche modo la vita dello spirito, e che la separazione da esso lo collochi in uno stato di maggior nobiltà. Ma, in questo caso, vale l'istanza che S. Tommaso mette appunto in rilievo nella sua discussione su questo argomento: « debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior, ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri » (*S. Theol.* I, q. 89, a. 1, c.): vale dunque la stessa risposta che S. Tommaso ha già dato: la conoscenza più perfetta è condizionata all'unione col corpo (art. cit., c.,

II parte). Un cenno di critica o almeno di riserva non si era dunque in diritto di attenderlo dal Santilli?

Così l'ultima pagina, che riporta un brano del Castelli, celebre radiestesista, in cui, in un afflato di vena poetica, si avvicina la « piccola trance » radioestesica all'estasi mistica di S. Francesco d'Assisi, ci appare di dubbio buon gusto.

Chiude l'opera una ricca bibliografia che conferma la larghezza e la sicurezza delle basi da cui è partito l'A. Per questi pregi fondamentali l'opera si impone nel presentarsi al pubblico italiano, come una sintesi chiara, efficace e contenuta del pensiero scientifico e teologico sullo spiritismo allo stato odierno. Quanto all'ordine della trattazione (che crea sempre una difficoltà in questo argomento, dato che si può partire da diversi punti) dobbiamo riconoscere che l'A. è stato molto felice. Sotto questo aspetto l'opera è preferibile alla « Piccola Enciclopedia di Scienze occulte » dell'Alfano, lavoro però assai notevole per la copiosità dei dati raccolti, e che il Santilli avrebbe fatto bene a segnalare nella bibliografia. Mentre c'è dunque da congratularsi con l'A. per la competenza con cui ha affrontato e risolto il problema, c'è da rammaricarsi che egli abbia così abbondato in intere pagine di citazioni da altri autori: l'opera ha perduto un pò di unità per il diffuso senso di preparazione a schedario, comprensibilissima in una lezione orale. Anche il tono, qualche volta duramente sarcastico nelle ritorzioni contro gli avversari, atteggiamento purtroppo un pò tradizionale in opere del genere, ci pare che sarebbe più utilmente sostituito da un linguaggio sempre rispettosamente sereno.

La veste tipografica, sobriamente elegante, ma correttissima, fa onore all'Editore.

Alberto M. Perotto O. P.

RIVISTA DELLE RIVISTE

* Prima d'iniziare lo spoglio delle varie Riviste per l'annata 1952 crediamo opportuno completare l'annata 1951 almeno con il sommario di alcune altre importanti Riviste che trattano discipline filosofiche e teologiche o scienze che a queste dicono relazione.

Parecchie altre Riviste mancano in questa rassegna o perchè sono molte conosciute, per es. *La Civiltà Cattolica*, o perchè sono di cultura varia con un interminabile indice di articoli, per es. *Brotheria*, *Tijdschrift Voor Philosophie*, o perchè non ci sono arrivate complete.

Per una più completa informazione bibliografica delle scienze teologiche e filosofiche indichiamo sempre *Bulletin Thomiste*, *Bulletin Analytique (Philosophie)*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie* della Società filosofica di Lovanio, *Bollettino Bibliografico Internazionale*. *

ARCHIVIO DI FILOSOFIA - A. 1951.

I - Testi umanistici inediti sul « De anima ».

E. Garin: *Testi minori sull'Anima nella cultura del '400 in Toscana*; E. Massa: *L'Anima e l'Uomo in Egidio da Viterbo e nelle fonti classiche e medioevali*; E. da Viterbo: *Similitudo vestigio praestantior imago est quae in secundo ordine reperitur*; B. Nardi: *Il commento di Simplicio al « De Anima » della fine del sec. XV e del sec. XVI*.

II - Fenomenologia e Sociologia.

E. Castelli: *Fenomenologia e Sociologia*; U. Spirito: *Significato della Fenomenologia*; G. Bontadini: *Fenomenologia, Filosofia, Metafisica*; U. Padovani: *Linee di una fenomenologia dell'egoismo umano: persona e società*; P. Filiassi Carcano: *La sociologia della conoscenza*; E. Opocher: *Socialità della persona*; E. Severino: *Metafisica, Fenomenologia, Sociologia*; M. De Corte: *Sur les rapports entre la phenomenologie et la sociologie*; G. Gusdorf: *Les implications ontologiques de la conscience mythique primitive*; A. Dempf: *Deutsche soziologie zwischen Spengler und Toynbee*; J. Eymard: *Le probleme de la situation dans les Pensées de Pascal*.

Tutto il primo quaderno è di grande interesse per la conoscenza e la penetrazione del periodo umanistico, in cui il problema dell'anima in tutti i suoi riflessi filosofici e teologici costituiva il centro di convergenza degli sforzi speculativi della maggior parte dei pensatori di detto periodo. Ci piace segnalare, oltre lo studio del Massa sulla concezione antiaristotelica dell'anima e dell'uomo di Egidio da Viterbo, di cui il tratto « De Imagine », l'indagine del Nardi sul Commento di Simplicio. Egli descrive con vasta erudizione e profonda competenza le vicende storiche di questo commento durante il periodo da Pico della Mirandola a Francesco Piccolomini. Insiste sugli influssi che tale commento esercitò a Padova, per opera soprattutto di Marc'Antonio Genua; e ne spiega la fortuna collegandolo alla storia dell'ultimo averroismo. Lo studio del Nardi, assai ricco di informazioni manoscritte, attraverso l'esame di molti autori, specialmente dello studio padovano, da lui acutamente valorizzati, mette in piena evidenza quella che fu la questione più dibattuta e agitata del periodo umanistico, la questione dell'immortalità dell'anima.

Del secondo quaderno notiamo alcuni articoli:

E. Castelli afferma la necessità dell'indagine fenomenologica per la sociologia; la quale pur distinguendosi dalla fenomenologia, non avrebbe significato che alla luce di questa. Vana sarebbe una ricerca sociologica che non tenesse conto dell'indagine fenomenologica.

U. Spirito invece, trattando del significato della fenomenologia, la definisce in rapporto al carattere essenzialmente «tendenziale» che specifica il pensiero moderno; per cui il fenomeno, liberatosi di Kant, di Hegel e dello stesso Husserl, si riduce a pura «apparenza», svuotata di ogni contenuto metafisico. Ma il fenomeno, così ridotto, non è altro che «problema». Quindi il significato della fenomenologia si chiarisce come «problematicismo»: cioè come aspirazione, come tensione verso la soluzione che non possiede, e non si potrà avere finché il fenomeno resta fenomeno. Nell'ordine del fenomeno ogni rapporto o legge di fenomeni si risolve sempre in fenomeno. Il passaggio dalla fenomenologia alla scienza non può avere significato metafisico (pag. 13). La fenomenologia così intesa come tensione verso la soluzione, impegna tutta la vita in tutte le sue manifestazioni; quindi la fenomenologia non si identifica con nessuna particolare attività spirituale; oppure la sua identificazione con una, non deve significare esclusione della identificazione con le altre: può essere scienza, arte, filosofia, purché a queste attività venga negato il carattere di definitivo possesso, che annullerebbe per ciò stesso la problematicità della fenomenologia.

Spirito conclude mettendo in evidenza i pericoli della definizione della fenomenologia come «descrittiva». Difatti la descrizione concreta importa e la scelta dei fenomeni e il modo di descriverli. Ora tutto ciò suppone un criterio, che è prima e fuori della descrizione, e quindi condizionante. Il che significa ritornare al dogmatismo. Inoltre nella fenomenologia descrittiva è latente un residuo realistico: si descrive ciò che è, ciò che precede l'atto di descrivere.

In altre parole, la fenomenologia non si salva dal dogmatismo, secondo lo Spirito, se non risolvendo l'opposizione di fenomeno-noumeno nell'interno stesso del fenomeno. «Non ci può essere noumeno oltre il fenomeno, perché c'è soltanto il fenomeno, ma un fenomeno che è destinato a rimanere nulla fino a quando non sarà fenomeno» (pag. 18).

Quale utilità e valore possa avere una tale fenomenologia ridotta a puro problematicismo, escludente qualsiasi criterio e contenuto metafisico, si stenta alquanto a comprendere!

Con un ampio resoconto dell'opera di J. Maquet: «La sociologie de la connaissance» (Louvain, 1949) P. Filiaci Carcano presenta al pubblico italiano la nuova disciplina, la sociologia della conoscenza, che tanto interesse suscita in Germania, dove è nata, e in America; mentre da noi è non solo trascurata, ma quasi completamente ignorata. La sociologia della conoscenza, quale studio del condizionamento sociale e culturale delle produzioni mentali, viene dal Maquet studiata attraverso una dettagliata analisi e acuta critica dei sistemi del Mannheim e del Sorokin. Il primo sistema di tendenza e orientamento marxista; il secondo invece di orientamento idealista. A entrambi i sistemi è sottoposta una concezione filosofica, su cui si fonda e da cui è influenzata, più o meno apertamente e coscientemente, la ricerca sociologica. La sociologia della conoscenza di Mannheim ha come sfondo una concezione attivistica della conoscenza, di tipo apertamente marxista; per cui la conoscenza ha come funzione primordiale, quella di adattare l'uomo al suo ambiente.

Quella del Sorokin invece suppone una concezione metafisica, che il Maquet definisce come «metarazionalismo», secondo il quale la realtà ultima è costituita da un infinito inesauribile e insondabile, in cui si riconciliano gli opposti.

La critica del Maquet ai due sistemi esaminati consiste principalmente nell'interrompere la continuità logica tra scienza e filosofia, tra sociologia e filosofia della conoscenza, cioè nel separare quello che è risultato di indagine scientifica dalla metafisica, che può essere latente in questa indagine. Ciò permette di valorizzare i risultati delle ricerche positive senza pregiudicare la questione metafisica.

Inoltre la ristrettezza e l'unilateralità dei due sistemi viene evitata allargando il concetto di sociologia della conoscenza. Se questa è lo studio del condizionamento sociale e culturale del nostro modo di pensare, non v'è motivo perchè tale studio debba limitarsi a queste piuttosto che a quelle condizioni. Una limitazione o preferenza per determinati condizionamenti, quelli economico-sociali per esempio, come nel Mannheim, con l'esclusione degli altri, suppone un giudizio di natura filosofica, o una concezione filosofica particolare della conoscenza. La ricerca deve estendersi all'analisi dei fattori condizionanti sia strettamente sociali che culturali.

Il Filiassi Carcano, pur ammettendo i limiti dell'opera del Maquet, riconosce il contributo notevole da lui dato nella determinazione del concetto di sociologia della conoscenza, e fondamentalmente ne approva le conclusioni, affermando il valore, l'interesse e l'utilità di questa nuova scienza.

Valore e utilità che non si può non ammettere, purchè la sociologia della conoscenza venga mantenuta nei giusti limiti; nè concluda a un assoluto relativismo della conoscenza. Poichè se è vero che le idee possono essere condizionate da fattori estrinseci economico-sociali, psicologico-individuali, e culturali, questo però non è tutto; le idee hanno anzitutto un condizionamento immanente, oggettivo; e la conoscenza, più che su fattori extracognitivi, si fonda e sviluppa per determinazioni logiche, che ne garantiscono la validità oggettiva. Purtroppo l'intimo rapporto della sociologia della conoscenza con l'irrazionalismo e con il relativismo moderno rendono assai facile uno slittamento verso l'uno o l'altro estremo.

E. Opocher occupandosi della socialità della persona, riduce la persona all'individualità; quella individualità però che è essenzialmente libertà; e spiega il carattere sociale della libertà non attraverso l'astratta oggettività del concetto, ma attraverso ciò che egli chiama il «sottosuolo» della coscienza.

Dei rapporti tra metafisica, fenomenologia e sociologia si interessa E. Severino, il quale afferma che il rapporto fenomenologia-sociologia non può essere concepito come un rapporto di genere e specie; e che la fondazione della sociologia non può essere data dalla fenomenologia, ma da una forma ulteriore di sapere, cioè dalla metafisica. Il Severino si ferma lungamente sulla dimostrazione della molteplicità dei soggetti, partendo dalla fenomenologia come esperienza, e quindi come interessamento per l'esperienza, e perciò come presenza originaria, che è unità di pensiero ed essere; come quell'essere-per-sè che è l'identità dell'essere-in-sè e dell'essere-per-l'altro dei due termini. Nella presenza non si può scindere il pensiero dall'essere, o l'essere dal pensare, in quanto la presenza è appunto cooriginarietà di essere e di pensiero.

L'argomentazione del Severi si sviluppa con un'ampiezza e profondità speculativa non comune. Sarà forse per questo che lo studio si presenta di non facile lettura.

M. De Corte afferma che la fenomenologia, intesa però come descrizione del vissuto e quindi separata dall'ambiente propriamente husserliano, non solo può rendere i più validi servizi alla sociologia, ma che ogni sociologia è originariamente una fenomenologia. Difatti la relazione sociale è un dato, un fatto, non tanto in senso passivo, quanto piuttosto in senso «attivo» perchè fa che l'uomo sia uomo: l'uomo è naturalmente animal politicum. Quindi non oggetto di dimostrazione, ma di descrizione.

Però la relazione sociale si supera come fenomeno, in quanto si costituisce come «essere» sociale, che non si può confondere con la serie dei suoi fenomeni, e che costituisce essenzialmente «l'essere-con». Quindi la fenomenologia sociologica importa un fondo ontologico. Al filosofo perciò conviene piena competenza nel campo sociale.

S. De Andrea O. P.

* * *

GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA - A. 1951.

- I - L. Stefanini: *La nascita del Logos in Eraclito*; A. Capizzi: *Anima e corpo nel XIII secolo*; G. Semerari: *Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza*; A. M. Jacobelli Isoldi: *Vico e Marx*; B. Nardi: *Le opere inedite del Pomponazzi: La miscredenza e il carattere morale di Niccolò Vernia*; T. Gregory: *Sull'attribuzione a Guglielmo di Conches di un rimaneggiamento della Philosophia mundi*.
- II - G. Chiavacci: *L'individuazione (III)*; C. Carbonara: *Il valore speculativo dell'empirismo*; A. Capizzi: *Anima e corpo nel XIII secolo (cont. e fine)*; A. M. Jacobelli Isoldi: *Vico e Marx (cont. e fine)*.
- III - V. Sainati: *Il mito dell'assoluto e la problematica dell'esistenza*; C. Lacorte: *Il problema soggetto - oggetto e le aporie della sintesi Kantiana*; B. Nardi: *Le opere inedite del Pomponazzi. III. Filosofia e religione*; E. Garin: *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. II. Gli albori del Novecento: irrazionalisti, pragmatisti, mistici*; E. Genaro: *Il problematicismo e la filosofia « cattolica »*.
- IV - U. Spirito: *La persona*; V. Sainati: *Il mito dell'assoluto e la problematicità dell'esistenza*; T. Gregory: *L'anima mundi nella filosofia del XII secolo*; L. Firpo: *Appunti campanelliani*; E. Garin: *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana*.

Lo Stefanini analizza il Logos di Eraclito sotto il triplice aspetto di Logos-parola, Logos come natura, e Logos come valore.

Sono anzitutto le esperienze più evidenti del Logos-parola che permettono ad Eraclito di determinare le prerogative del Logos, non come duplicato verbale della realtà, ma come « trinità » di parola, verità e realtà. Eraclito più che dal carattere di espressività, che è proprio della parola, è colpito da quello derivato di comunicabilità; per cui il Logos è « comune »; e attraverso affinità formali che legano l'« intelletto », il « comune » e la « legge » (nous - csunòs - nomos) passa facilmente al Logos « misura » e al Logos « unità ». Oltre al momento dell'unità, l'esperienza del Logos nel suo aspetto linguistico svela ad Eraclito anche l'opposizione, o quello che è la nota più originale della sua concezione della realtà. Il Logos difatti oltre che forza unitiva è anche forza disgiuntiva e distintiva. Il logos unico e comune non compie la sua funzione che spezzandosi in una molteplicità di parole e di nomi. Molteplicità e varietà con cui si inserisce nel seno stesso del Logos una vera opposizione, essendo ogni nome una limitazione di ciò che è comune e unitario; una segmentazione del continuo. Opposizione però che non è fuori del Logos, ma nel Logos stesso, in quanto l'opposto non è opposto « al » Logos, ma « nel » Logos. Opposizione interna, che è tensione unitaria; la quale importa un dialettismo del pensiero che è contemporaneamente movimento nel tempo; che però non è da identificarsi con « panta rei » della esagerata ed estremista interpretazione sofistica.

La dottrina del Logos come natura si esprime nell'affermazione che il Logos è fuoco. Fuoco che non è nè principio, nè termine delle trasformazioni, ma è in ogni trasformazione, in ogni momento della vicenda cosmica. Logos-fuoco che è anima; Logos-fuoco che è Dio. Mancamento-sazietà, pace-guerra, sono le condizioni che qualificano ad un tempo Dio e il fuoco. Concezione quindi che resta « nel terreno dell'indistinzione dell'empirico e dell'ideale, del particolare e dell'universale, del corporeo e dello spirituale » (pag. 13).

Circa il Logos come valore, lo Stefanini osserva che l'aspetto etico del Logos non è separabile da quello razionale e fisico; nella sfera mitico-poetica crescono l'uno sull'altro. Vano quindi il tentativo di spartire i frammenti secondo la presunta tripartizione del libro, quasi che alcuni riflettessero solo l'aspetto etico-religioso altri il logico e cosmico. La « comunanza » del Logos diventa « dovere », senza perdere il carattere di necessità razionale e fisica. E questa necessità razionale risolve in sé un'intenzione morale diventando Giu-

stizia. Legge di giustizia però che non suppone, nè dipende dal mito di Anassimandro, per cui le cose scontano l'«ingiustizia» che è loro propria, per essere nate nella loro individualità e finitezza staccandosi dal seno del tutto infinito. Per Eraclito la molteplicità delle cose non è per esse una colpa, non potendo l'unità del Logos sussistere senza l'interna opposizione, nella quale l'unità perennemente si costituisce. Però sarebbe contro natura e contro giustizia il particolarismo delle cose che tentassero di trasformare l'opposizione in una posizione autonoma; poichè tutto ciò che si moltiplica nella realtà universale, deve insieme raccogliersi, concentrarsi, collaborare. Il relativismo di Eraclito sarebbe dunque un relazionarsi degli opposti nel senso dell'assoluto.

Questo breve studio dello Stefanini è assai pregevole e interessante, soprattutto perchè in esso il Logos di Eraclito appare nella sua originalità e grandezza, però sempre nei limiti della mentalità e dell'ambiente culturale in cui è nato; cosicchè alcune interpretazioni decisamente spiritualistiche del Logos eracliteo appaiono almeno alquanto esagerate, per non dire assolutamente infondate.

A. Capizzi, dopo aver concluso che per i dottori del sec. XIII l'anima costituisce un tutto unico col corpo, a cui si unisce per natura e a cui è legata da un rapporto intimo, nonostante la diversità sostanziale, si ferma sulla ricerca storica delle due definizioni dell'anima: quella di Aristotele, anima-forma; quella di S. Agostino: anima-sostanza. Definizioni che hanno dominato per tutto il sec. XIII; indici di due diverse mentalità — platonica e aristotelica — che difficilmente sopportano una conciliazione, che non sia un compromesso puramente verbale. L'affermazione dell'anima-sostanza importa nell'anima la composizione di materia e forma; e quindi per il corpo la necessità della forma corporalis diversa dall'anima. La concezione invece dell'anima-forma questa composizione non importerebbe, nè il corpo esigerebbe una forma distinta dall'anima. E' la questione della semplicità dell'anima e della pluralità delle forme, che l'A. rimanda a un successivo studio.

G. Semerari conclude il suo studio sui rapporti tra filosofia e religione in Spinoza, affermandone la doppia concezione. Difatti altra è la concezione esposta nell'*Ethica*; altra quella del *Tractatus theologico-politicus*.

La prima, corrispondente al carattere e all'indole metafisica dell'*Ethica*, identifica filosofia e religione: la filosofia *sub specie voluntatis* è religione, come la religione *sub specie intellectus* sarebbe filosofia. Concezione questa che, pur fondandosi sulle esigenze della coscienza, ha tuttavia il torto di esasperare la unità e di identificare filosofia e religione, che rispondono sì alle fondamentali istanze della spiritualità, però con accenti propri e distinti: fede e ragione.

La seconda concezione, dato il carattere piuttosto empirico del *Tractatus*, distingue e separa filosofia e religione; la filosofia destinata alla verità, la religione a sostegno dell'azione morale dei più, esposti ai pericoli della disubbidienza e empietà contro Dio. Come la concezione dell'*Ethica* esagerava l'unità, questa esagera l'autonomia di filosofia e religione fino a porle in mondi differenti, senza mutua integrazione o rapporti vicendevoli.

La soluzione del *Tractatus*, secondo l'A. denuncia un'insufficienza interna del sistema stesso. Insufficienza che viene individuata nell'esclusione dell'autonoma validità metafisica dei soggetti.

Per conto suo l'A. pensa che il problema della filosofia e religione non può avere una soluzione soddisfacente che col riconoscimento metafisico della volontà; dando cioè chiarezza e distinzione metafisiche alla volontà, «onde sia consentito fondare una metafisica non solo «della» volontà, ma anche «con» la volontà» (pag. 68). Cosicchè «filosofia è la metafisica costruita con l'intelletto, concettualizzazione dell'Essere, religione è la metafisica esplicita con la volontà, volizione pura dell'Essere» (pag. 68).

E' certo assai interessante questo tentativo dell'A. di fondare sulla metafisica la religione; anzi di intenderla come metafisica «con» la volontà, o volizione pura dell'essere; purchè questa metafisica esplicita «con» la volontà non degeneri in un puro volontarismo o irrazionale moralismo, sottratto a ogni in-

flusso della metafisica «costruita con l'intelletto»; e purchè non si riduca la religione a un puro corollario della metafisica!

A. Jacobelli Isoldi si propone di determinare le analogie che intercorrono tra la problematica di Vico e quella di Marx. Problematica del Vico che nasce dal suo fondamentale principio: *verum-factum*. Il quale, pur formulato come determinazione della realtà divina, spinge il Vico a cercare nell'uomo quell'ordine di realtà, in cui il fare mentale conviene col fare pratico. E' questo il mondo della realtà storica, della realtà sociale. E' precisamente nello sforzo di determinare il significato e la portata di questa realtà umana, storico-sociale, che appaiono più palesi le analogie tra la problematica vichiana e quella marxista.

Ci permettiamo di notare in questo studio, condotto del resto con molto acume storico, che la parentesi inserita a pag. 17, in cui si afferma che se il mondo non fosse temporale «coinciderebbe con la realtà di Dio», esigerebbe qualche spiegazione; poichè il principio che distingue sostanzialmente e fondamentalmente la realtà del mondo da quella di Dio, non è tanto l'essere o no temporale, quanto piuttosto l'essere causato.

Terminando la sua indagine sull'individuazione il Chiavacci in questo suo ultimo studio dimostra come il processo di individuazione dello spirito costituisca una vera società spirituale, una «communio», che toglie lo spirito allo isolamento e al suo particolarismo egoistico. In questo processo l'io come infinito in atto, come puro centro di coscienza, è consapevole di superare ogni determinazione. Questo però non significa nell'indeterminato e nell'indistinto; ma attuare in sé l'universale, cioè saper «vivere nella nostra determinazione stessa quell'universalità, per la quale essa è ed è conosciuta, così che l'universale sia il suo significato, che ci fa conoscere e vivere in essa il significato e il valore di ogni altra determinazione» (pag. 168). La determinazione dell'io individuantesi non è esclusiva delle altre determinazioni e individuazioni; ma è attuazione di ogni altra individuazione; «per la realtà di questa individuazione, ogni altra individuazione, pur rimanendo distinta, è reale e in essa e da essa compresa» (pag. 168). La coincidenza quindi di universale e di individuale è realizzata come coincidenza dell'uno e dei molti; perciò come unità nella molteplicità; come «communio». E' chiaro che una tale unità dell'io non ammette l'intervento di un Io assoluto, diverso dai molteplici individui; come pure non ammette la trascendenza di un Essere supremo.

L'A. parla bensì spesso di assoluto, di relazione all'assoluto, di assolutezza; però questi termini ben altro senso suonano da quello che hanno in una metafisica scienza dell'Assoluto, che l'A. nega risolutamente. E' proprio vero, «parliamo lingue diverse»! (pag. 173).

In rapida, ma sufficientemente elaborata, rassegna C. Carbonara descrive le diverse tappe percorse dall'empirismo nel suo lungo processo evolutivo, che va da Bacone allo sperimentalismo dell'Aliottà. Viene dato particolare rilievo alla posizione di Galileo Galilei; la cui critica del concetto di esperienza, pur muovendosi in un clima di realismo gnoseologico, anticipa motivi importanti del criticismo kantiano. Il valore speculativo dell'empirismo viene misurato e determinato come da fine, da un integrale umanesimo, in cui si afferma la centralità dell'uomo nel mondo, che viene così costituito condizione prima della realtà. A questo integrale umanesimo ha contribuito l'empirismo con l'affermazione cosciente dell'esperienza come valore costruttivo.

Il Capizzi in questo art. conclusivo risolve la questione dell'unità della forma e del modo con cui questa si unisce al corpo. Insiste molto giustamente sulla posizione molto chiara e precisa di S. Tommaso, difensore aperto della unità e dell'unione immediata; e nota invece la posizione alquanto incerta e oscillante di S. Alberto. Quanto al carattere soprannaturale della resurrezione l'A. afferma, che dal punto di vista dell'aristotelismo medioevale «soprannaturale... è il fatto che una forma si separi comunque dalla sua materia; ma

una volta che un simile miracolo si sia compiuto, è naturale, assolutamente naturale, che il composto indissolubile si ricomponga per l'eternità» (pag. 225), dove la parola «naturale» detta della resurrezione, esigerebbe almeno qualche spiegazione, onde evitare equivoci e fraintendimenti!

Lo studio dello Spirito, più che un esame speculativo sulla natura della persona, è una breve esposizione delle principali soluzioni date al problema della persona. Constatata l'insufficienza delle soluzioni: 1) empirica, dell'umanesimo e rinascimento; particolarmente del Machiavelli, 2) deterministica, dell'empirismo e positivismo, 3) immanentistica, dell'idealismo, lo Spirito conclude coll'affermazione dell'impossibilità in cui si trova il pensiero moderno di fondare il concetto di persona. Naturalmente un ritorno al concetto religioso, cattolico della persona non è, nè può essere ammesso dallo Spirito; per il quale precisamente la persistenza di questo concetto cristiano nella concezione immanentistica moderna è la causa dell'insolubile contraddizione.

Consentirà però lo Spirito che, contrariamente alla sua opinione, pensiamo che questo ritorno, non solo non appare impossibile, ma anzi si presenta oggi, dopo il fallimento di tutte le soluzioni proposte nel campo delle filosofie non cristiane, come l'unica via che ancora possa portare a una soddisfacente soluzione dell'arduo problema. Riaffermando l'«in sè», che all'anima conviene in quanto sostanza, e che è la profonda ragione della sua spiritualità, quindi della sua libertà e della sua interiorità, si viene a porre la base ontologica, che sola può fondare un accettabile concetto di persona. E questo importa certo un ritorno a una metafisica che lo Spirito può anche non ammettere, ma che non cessa per questo di avere un suo valore di verità, e di offrire la possibilità di soluzione del problema che tanto angustia il pensiero moderno.

L'analisi del Sainati sui rapporti dello spiritualismo con la metafisica, conclude in modo assolutamente negativo: non sarà mai la metafisica che condurrà alla pura e vera spiritualità. La spiritualità non sarà mai al termine di un processo logico-conoscitivo. Il pensiero logico essendo totalmente legato all'oggetto, non rivelerà mai il soggetto a se stesso, nella sua profonda interiorità. Interiorità del soggetto a se stesso, che la pura spiritualità come atto di vita interiore. Quindi l'atto spirituale è irriducibile a puro pensiero: è assurdo il tentativo di dedurre il soggetto dall'oggetto, la spiritualità dalla naturalità. Perciò il rapporto tra metafisica e spiritualità non è di mutua implicazione; ma di totale esclusione, che non ammette compromessi: o rinuncia alla metafisica, o rinuncia alla spiritualità. La metafisica come termine del processo intellettuale, che è sempre dell'oggetto, comunque si chiami quest'oggetto — Assoluto, Idea, ecc. —, avrà sempre un carattere naturalistico, oggettivistico, distruttivo della soggettività, che è la nota costitutiva della pura spiritualità. Vano quindi il tentativo di fondare la spiritualità pura sul pensiero che guarda al mondo, non a Dio; e quando crede di guardare a Dio, veramente fissa una proiezione naturalistica di Dio: scambia cioè Dio con la sua ombra. Unica via alla spiritualità è la «fede», che però l'A. ha cura di distinguere, nettamente dalla fede intellettualistica nella verità di qualche astratta enunciazione teologica, o nell'esistenza di un anonimo principio del tutto; «ossia dal concetto più banale della fede religiosa, che è pur quello caro alla tradizione scolastica» (pag. 493, nota). Che cosa sia questa fede, che non ha, nè può avere carattere intellettualistico, ce lo dice l'A. quando la descrive come un «chiarirsi, un «rivelarsi» del soggetto a se stesso; come «l'atto stesso dell'esistenzialità della spiritualità, e del suo ritrovarsi come tale in seno alla radicale mondanità della sua problematica conoscitiva e pratica» (pag. 493, nota).

Che la cosa sia molto chiara, non si potrebbe affermare! Che poi una simile fede, la cui origine e dipendenza dal trascendentale kantiano è esplicitamente affermata, possa arrivare là, dove la metafisica, compresa quella di S. Tommaso, non è, secondo l'A., arrivata: cioè alla spiritualità pura, al Dio Spirito, al Dio veramente cristiano; è quanto non si riesce tanto facilmente a comprendere! Che inoltre il presupposto speculativo di tutta questa costruzione spiritualistica, cioè che la spiritualità o interiorità del soggetto a se stesso sia assurda nella sfera del pensiero speculativo, perchè sempre pensiero di un

oggetto; che questo presupposto sia di immediata evidenza, può essere chiaro e indiscutibile per coloro per i quali la spiritualità, totalmente svincolata dall'essere, o meglio concepita in opposizione all'essere, viene ridotta a una vuota e mistica presenza del soggetto a sè stesso, in cui ogni apporto logico e ontologico è assolutamente escluso. In altre parole, se l'essere e conseguentemente il pensiero dell'essere, non può essere fondamento di valore, e non è esso stesso valore, è più che evidente che non si potrà mai fondare uno spiritualismo su di esso. Ma è poi l'essere totalmente estraneo al mondo dei valori? Se sì, la metafisica sarà sempre in funzione antipsiritualistica; e S. Tommaso ha tradito « il vero senso del messaggio cristiano » (pag. 480). Se no, il Sainati potrebbe rivedere alquanto la sua posizione!

S. De Andrea O. P.

* * *

AGGIORNAMENTI SOCIALI - A. 1951.

- I - Obiezione di coscienza; La disoccupazione italiana; Città dei ragazzi; L'inchiesta; Tesserati al P. C. I. (Settembre 1950); Vita economica italiana nel 1950.
- III - Lo sciopero; Risorse energetiche nel mondo; Lavoro forzato in Russia; Quanto spendono gli Italiani per il divertimento; A proposito del « Rotary ».
- IV - Lo sciopero; Il Marxismo italiano alla sbarra; L'Y.M.C.A. (e Y. W.C.A.); Turismo italiano fonte di ricchezza.
- V - Lo sciopero; Gli illegittimi; 50 giorni fra i minatori della Ruhr; La delinquenza minorile in America; La scala mobile dei salari.
- VI - La Chiesa e la questione operaia; La situazione demografica italiana; Il partito laburista è marxista?; Che cos'è il piano Schuman; Edilizia italiana; Bilancio militare dell'U.R.S.S.
- VII - Fecondazione artificiale umana; Dati riassuntivi delle elezioni amministrative; Un viaggio in U.R.S.S. dell'On. Cucchi; Assemblea nazionale dell'Episcopato francese.
- VIII-IX - La Chiesa e la questione operaia; Che pensare della riforma fondiaria?; Che cos'è il Consiglio d'Europa?; Un viaggio in U.R.S.S. dell'On. Cucchi; Il Riarmo Morale.
- X - Visita e certificato prematrimoniale obbligatorio?; La donna italiana; I testimoni di Jehovah; Movimento e condizione della popolazione mondiale 1950; Materialismo dialettico e materialismo storico; Perdite e danni della seconda guerra mondiale.
- XI - La pena di morte; Atteggiamento degli operai verso la Chiesa; Per i bimbi di Comacchio; La settimana Sociale di Genova; Delinquenza in Italia (1949-1950); Il materialismo storico secondo Stalin.
- XII - Regalie commerciali e buste; La professione dei figli; Materialismo dialettico e materialismo storico; Risorse economiche italiane.

* * *

ANGELICUM - A. 1951.

- I - R. Garrigou - Lagrange O. P.: *La structure de l'Encyclique « Humani Generis »*; H. M. Hering O. P.: *De tempore animationis foetus humani*; K. Binder: *Der « Tractatus de Ecclesia » Johannis von Ragusa und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Husiten*; G. Calà Ulloa: *Il naufragio d'un argomento ontologico*.

- II - A. Walz O. P.: *La giustificazione tridentina*, p. 97-138; K. Binder: *Martino Gazati der Verfasser der Kardinal Juan de Torquemada O. P. zugeschriebenen «Centum quaestiones de coetu et auctoritate dominorum cardinalium» in Codex Barberini 1192 und 1552*, p. 139-151; F. F. De Viana O. P.: *Otra vez sobre metafísica del ser parcial*, p. 152-169.
- III - Fr. L. B. Gillon O. P.: *L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin*, p. 205-223; L. Bender O. P.: *Occisio directa et indirecta*, p. 224-253; R. Canzoneri O. P.: *L'elaborazione e la formulazione del principio della non-retroattività delle varie legislazioni*, p. 254-282.
- IV - H. M. Hering O. P.: *De « amplexu reservato »*, p. 313-345; L. B. Gillon O. P.: *L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin* p. 346-362; P. R. Canzoneri O. P.: *Il problema della non-retroattività delle leggi nella antica letteratura canonistica fino a Giovanni D'Andrea*, p. 363-379.

* * *

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO - A. 1951.

- J. Leal S. J.: *La vida eterna en San Iuan, según Toledo y Maldonado*, p. 5-40; C. Crevola S. J.: *Concurso divino y predeterminación física, según San Agustín, en las disputas «de auxiliis»*, p. 41-127; J. A. De Aldama S. J.: *Nuevos documentos sobre las tesis de Alcalá*, p. 129-282; J. A. De Aldama S. J.: *Boletín de historia de la Teología en el periodo 1500-1800*, p. 285-307.

* * *

BIJDRAGEN - A. 1951.

- I - Th. Fornoville: *De natuurlijke gronden der Christelijke mystiek*; K. Rahner: *Theos im Neuen Testament*; C. Sträter: *Nieuwe perspectieven in de Spaanse Mariologie*; A. Wuyts: *De codificatie van het Oosters Kerkelijk Hecht*; E. Huffer: *Een Wijsbegeerte der Wiskunde*.
- II - E. Vandenbussche: *Intentionele Existentie. Prolegomena tot de Anthropologie*; Th. Fornoville: *De probleemstelling der verhouding tussen filosofie en Christelijke mystiek*; J. De Fraine: *Desiderium collum aeternorum* (Gen. 49-26); Pr. De Letter: *Reviviscence of merits*; H. Van Zunderen: *Vrijheid in twijfel?*; A. Van Kol: *Nawoord*; P. De Bruin: *Moraalsystemen*.
- III - A. Boekbaad: *Newman's Godsbewijs uit het geweten*; M. De Tollenaere: *Het ontstaan van de tijdsstructuur volgens Aristoteles en S. Thomas*; C. Sträter: *De causaliteit van het smeekgebed*; J. Poukens: *Homousios een Westerse leus*; E. Vandenbussche: *Anglikaanse Kroniek*; L. Rood: *Exegese van het Nieuwe Testament in Uppsala*; J. De Fraine: *Het Nieuwe Testament opnieuw vertaald*.
- IV - A. Van Leeuwen: *Wetenschap en Pragmatisme*; H. Robbers: *Wattis Panthéisme?*; P. Fransen: *Hans Asmussen's «Via Media»*; Ant. Schellinckx: *Katholieke Missie en Missie-apostolaat*; J. Beyer: *Twee Codex-Commentatoren*: K. Mörsdorff - E. Regatillo.

* * *

BULLETIN DE FACULTES CATHOLIQUES DE LYON - A. 1951.

- I - A. Chavasse: *L'Encyclique Humani Generis et le relativisme en théologie*; J. Sautel: *Nouvelles recherches sur les origines de la cathédrale de Vaison*; F. A. Savard: *Le Huard*.
- II - P. T. Dassance: *Un philosophe chrétien: Henri Ollion*; M. Jourjon: *L'Évêque comme membre du peuple de Dieu selon saint Augustin*; A. Ghagny: *Comment naissent les Guerres Civiles*.

* * *

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLESIASTIQUE - A. 1951.

- I - F. Cavallera: *La Bulle « Munificentissimus Deus » et l'Encyclique « Humani Generis »*; E. Griffe: *Aux origines de la liturgie gallicane*; R. Roques: *Significations et conditions de la contemplation dionysienne*.
- II - C. Sclafert: *Montaigne et Maldonat*; J. F. Noubel: *Le retrait d'emploi non disciplinaire appliqué aux curés*.
- III - C. Sclafert: *Montaigne et Maldonat (fin)*; J. E. D'Angers: *Essai sur l'augustinisme des Pensées*; E. Griffe: *A propos de la date du martyre de saint Polycarpe*; E. Jombart: *La constitution « Sponsa Christi »*; R. Limouzin-Lamothe: *Monseigneur d'Astros et la réorganisation des Facultés de Théologie en 1838-39 (Lettres inédites)*.
- IV - E. Griffe: *La légende du transfert des corps de saint Pierre et de saint Paul « ad Catacumbas »*; J. Carles: *Problèmes humains de la biologie*; X. Ducros: *Chronique d'Exégèse néotestamentaire*.

* * *

CHRISTIANISME SOCIAL - A. 1951.

- I-II - F. Goguel: *La Démocratie en France* (II); E. Porret: *Jeunesse révolutionnaire de Berdiaeff* (II); A. Dumas: *Relire Marx* (II); L. Montell, A. Monnier, Gros, E. Rives, P. Pouiol, F. Gay, C. Guillon, F. Brissaud, A. Progent: *Problèmes ruraux 1951*; A. Monnier: *Contra-dictions et impasses de l'agricol-française*.
- IV - P. Ricoeur: *Le Christianisme et le sens de l'Histoire*; W. Koch: *La Bible et la vie politique allemande*; J. C. Bennett: *Le Protestantisme moderne et la Démocratie*; M. Walker: *Destin des U.S.A.*; R. Morley: *La Famille et l'Etat, à Bossey*; J. M. H.: *Des ordres de la création chez Brunner*.
- VII-IX - M. Voge: *La Chrétienté et la guerre*; P. Burgelin: *L'Église et l'idée Européenne*; R. Mehl: *Progrès et Royaume de Dieu*; G. Lasserre: *Régression ou Progrès Social*; R. Crespin, R. Faure, A. Monnier, G. Rampon, A. Philip: *La réforme des Nationalisations*.
- X-XI - M. Voge: *Le Corps déchiré du Christ*; *Le Conseil Oecuménique à Rolle*; C. Vienney: *Problèmes Oecuméniques Européens*; J. J. Hadey: *Le Congrès des laïques à Bad Boll*; R. Antonioli: *Traditions nationales et révolution sociale*, p. 633; B. De Luze et G. Bois: *Chrétiens, qu'avez-vous fait en Indochine?*
- XII - R. de Pury: *Carnet de route polonais*; H. Roser: *Prises de vues sud-américaines*; R. Crespin: *Les hommes malades de l'inflation*; E. Trocme: *Leur Europe*; J. Mau: *La fin du régime*; S. Radine: *Un saint laïque: Louis Lavelle*; P. C. T.: *Formes nouvelles américaines du christianisme social*.

* * *

CITTA' DI VITA - A. 1951.

- I - Bargellini P.: *Ritorno alla Trascendenza*; Fabro C.: *Il senso filosofico della fede*; Sciacca M. F.: *Crisi della Filosofia e Filosofia Cristiana*; Lavelle L.: *L'esprit au service du monde, ou le monde au service de l'esprit*; Sciamannini R.: *Figlio dell'uomo*; Piccoli G.: *Le definizioni della Teologia*.
- II - Sciacca F. M.: *Cosa posso fare?*; Fabro C.: *Santità classica e santità cristiana*; Sciamannini R.: *Figlio di Dio*.
- III - Allodoli E.: *Letteratura e Morale*; Sciamannini R.: *Divinità delle opere di Cristo*; Fabro C.: *Società e singolo nel cristianesimo kirkegaardiano*; Carbone V.: *Il problema del libero arbitrio*; Cicinato D.: *Autonomia ed eteronomia*; Sciacca M. F.: *Sul concetto di proprietà*; Carlini A.: *Ancora perchè credo*; Veuthey L.: *L'unità della teologia*.
- IV - Papini G.: *La trasmutazione degli uomini*; Barsotti D.: *Adamo e la mistica*; Fabro C.: *L'Assoluto come fondamento della libertà*; Schremin L.: *Considerazioni sul metodo « Ogino »*; Sciacca M. F.: *Sul concetto di lavoro*; Soleri G.: *Lavoro umano*.
- V - Manacorda G.: *Elogio della Teologia*; Carlini A.: *Il tremendo Mistero*; Sciamannini R.: *L'uomo-Dio*; Piccoli G.: *Una nuova Egesi biblica?*; Coccia A.: *Cristianesimo e religioni secondo Varisco*; Cristaldi G.: *Postilla a « Perchè credo »*; Sciacca M. F.: *Libertà marxista ed immanentismo*; Soleri G.: *Lo spirito borghese*.
- VI - Bargellini P.: *La grande esperienza*; Sciamannini R.: *Scienza e santità di Cristo*; Balducci E.: *Chiaroscuro*; Cristaldi G.: *Struttura razionale dell'atto di Fede*; Schremin L.: *Un Catechismo sull'origine dell'uomo*; Carlini A.: *Postilla alla Postilla*; N. d. R.: *Ultima Postilla*; Sciacca M. F.: *Liberalismo - Marxismo e l'ingiustizia della giustizia sociale*; Auletta G.: *Il concetto di civiltà*; Piccoli G.: *Rapporto tra lingua e razza*.

* * *

CIVITAS - Anno 1951.

- I - A. Ferrabino: *A proposito di Roma antica*; R. Aron: *La grande prova degli Stati Uniti*; F. Schneider-Graziosi: *Il sabotaggio sovietico ai tentativi occidentali d'intesa*; A. C. Moro: *La libertà di stampa e i suoi limiti*; P. H. Teitgen: *Perchè l'M.R.P. non ha seguito il Generale De Gaulle*; C. Weiss: *La legge Mc Carran*.
- II - L. Sturzo: *Leggi elettorali e istituzioni democratiche*; R. Aron: *America ed Europa alla ricerca di una strategia*; A. Nati: *Aspetti della situazione politica nel Medio Oriente*; P. Saisi: *Nuove prospettive italiane in Africa*; R. Salomone: *Inizio della riforma agraria nella zona silana-ionica*; F. Pergolesi: *Schema delle fonti giuridiche in materia sociale*; M. Olmi: *Irlanda: problema internazionale*.
- III - P. E. Taviani: *Che cosa divide l'Occidente dall'Oriente?*; S. Colzio: *La polemica sulla popolazione e il controllo delle nascite*; M. Garutti: *La scuola popolare*; S. Zecca: *Orientamenti e atteggiamenti del mondo universitario*; F. Storch: *Le associazioni cristiane dei lavoratori italiani*; E. Insabato: *Islamistan*; F. Szentessy: *L'Ungheria vittima dei piani panslavi*.
- IV - O. Giacchi: *L'uomo della democrazia*; G. Bertola: *La morale materialista di Trotzsky*; F. M. Dominedò: *Le grandi potenze e l'organizzazione internazionale*; A. Nati: *La crisi iraniana*; M. Olmi: *Verso*

- il Patto del Pacifico; L. Elia: *Il Governo come comitato direttivo del Parlamento*; V. Volpini: *Libri di costume*.
- V - P. Quaroni: *Europa frontiera viva*; G. Galati: *La lunga vigilia del Partito Popolare Italiano*; P. E. Taviani: *Ivanoe Bonomi e il 25 luglio*; C. Granella: *Democrazia atlantica o cesarismo americano*; G. Braga: *La nostra responsabilità mediterranea*; V. Bachelet: *Svolgimento e conclusione delle trattative per il piano Schuman*; A. Mott: *Problemi dell'I. R. I.*; C. Léger: *Origini e compiti dell'M. R. P.*
- VI - F. Montanari: *Concetto e limite del partito*; S. Marino: *La paura della paura*; E. Taviani: *Autarchia dell'Europa?*; S. Bellenzier: *L'emigrazione è un bene o un male?*; A. Albonetti: *Produttività, ricchezza di un paese*; V. Bachelet: *Il testo del piano Schuman*; J. Moret: *La Spagna tra l'anarchia e l'agostinismo politico*; M. Olmi: *L'esempio di Ceylon*.
- VII - C. Russo: *Riforme sociali e riforma dello Stato*; C. Granella: *I risultati delle elezioni amministrative*; S. Zingale: *La situazione della magistratura italiana nell'attuale dopo-guerra (1943-1951)*; F. Florio: *Lo Statuto dell'ONU e il veto*; R. Helfer: *Emigrazione organizzata e emigrazione libera*; A. De Berghès: *Le elezioni politiche in Francia*.
- IX - G. Baget-Bozzo: *Stato e Nazione*; M. Camilucci: *Paragrafi intorno alla libertà*; G. Codacci-Pisanelli: *Governo legislatore*; F. Guala: *Impostazione e caratteristiche funzionali del piano Fanfani*; F. Tagliamonte: *La tutela internazionale dei diritti dell'uomo*; G. Braga: *Controc comunismo atlantico*; E. Insabato: *Iniziativa mediterranea dell'Italia*; E. Valesio: *Emigrazione e collaborazione internazionale*; P. Bondioli: *La Svizzera fra neutralismo e solidarietà europea*; V. Spicacci: *Aspetti della crisi marocchina*.
- X - A. Moro: *La professione, forza coesiva della società*; P. Brezzi: *L'unità europea medioevale*; V. Bachelet: *La revisione del trattato di pace con l'Italia*; H. Lukaschek: *Le condizioni di vita al di là della linea dell'Oder*; S. Golzio: *La situazione demografica italiana*; N. Carugno: *Orientamenti giovanili sul piano internazionale*; M. Federici: *La questione dei rifugiati*; U. Marchese: *La meccanizzazione nell'economia nordamericana*.
- XI-XII - P. Pavan: *Europa*; U. Prosperetti: *Sindacato e Stato*; E. Taviani: *Luigi Sturzo nella storia italiana*; E. Martino: *Le elezioni inglesi*; J. Kaiser: *La « Volkspolizei » nella zona sovietica della Germania*; G. Braga: *Intorno alla questione egiziana*; R. Helfer: *Il partito popolare austriaco*; A. Ramasso: *La politica commerciale degli Stati dal 1920 al 1950*; L. Isgrò: *I poveri in Italia*; R. Moro: *Aspetti della riforma della scuola*.

* * *

COLLECTANEA FRANCISCANA - A. 1951.

- I - A. M. Landgraf: *Das Verdienst Christi in der Frühscholastik (cont.)*; P. J.-E. D'Angers O. F. M. Cap.: *Sénèque et le stoïcisme dans l'oeuvre de P. Yves de Paris*, O. F. M. Cap. (1590-1678); P. L. Meier O. F. M.: *De sermonibus quos S. Ioannes a Capistrano fecit Erfordiae*.
- II - A. M. Landgraf: *Das Verdienst Christi in der Frühscholastik (finis)*; P. Davide M. da Portogruaro, O. F. M. Cap.: *Ancora su Padre Matteo da Bascio e sui suoi miracoli*; P. L. Ceyssens O. F. M.: *Les capucins belges et l'enquête de 1644 sur le scandale causé par l'« Augustinus » de Corneille Jansénius*.
- III-IV - P. Anastasio da Montecastelli O. F. M. Cap.: *Il diritto di questua negli Ordini Mendicanti dal suo sorgere fino al Codice di Diritto Ca-*

nonico; P. Melchior a Pobladura, O. F. M. Cap.: *Fragmenta biographica S. Felicis a Cantalicio et Raynerii a Burgo S. Sepulcri ex codice Duacensi 872 excerpta*; P. Bonaventura von Mehr, O. F. M. Cap.: *Vier neue Briefe des Kapuziners P. Romuald Baumann aus Freiburg*; P. Bonaventura a Mehr, O. F. M. Cap.: *De operibus recenter critice editis Alexandri de Hales, Ioannis Duns Scoti, S. Bernardini Senensis; bibliographia franciscana an. 1947-1948 (finis): III, Relationes de studiis doctrinis et scriptoribus franciscanis. IV, Relationes de historia Primi Ordinis Franciscani; V, Relationes de Secundo Ordine S. Francisci seu de Ordine S. Clarae; VI, Relationes de Tertio Ordine S. Francisci; VII, Relationes de arte franciscana.*

* * *

DIVUS THOMAS (Freiburg) - A. 1951

- I - A. M. Landgraf: *Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre*; F. Budde: *Der Hylomorphismus, ein überholter Standpunkt?*; H. Stirnimann O. P.: *Zum Begriff der Gegenwart*; A. Kolping: *Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der irdischen Aufnahme Mariens in den Himmel.*
- II - Pr. Stella S. D. B.: *Zwei unedierte Artikel des Joannes von Neapel über das Individuationsprinzip*; A. M. Hoffmann O. P.: *Die Gnade der Gerechten des Alten Bundes nach Thomas von Aquin*; H. Bückers C. Ss. R.: *Die Sündenvergebung in den Psalmen*; A. M. Landgraf: *Die Einführung des Begriffspaares opus operans und opus operatum in die Theologie.*
- III - A. M. Landgraf: *Zur Frage von der Wiederholbarkeit der Sakramente*; A. M. Horváth O. P.: *Das objektive Erkenntnislicht*; A. Holander: *Physik und Metaphysik*; W. Stolz: *Die Wesensfunktion der Kirche*; A. Fries C. Ss. R.: *Der Schriftkanon bei Albert dem Grossen.*
- IV - A. Müller: *Um die Grundlagen der Mariologie*; A. Fries C. Ss. R.: *Der Schriftkanon bei Albert dem Grossen*; A. M. Horváth O. P.: *Das objektive Erkenntnislicht*; W. Stolz: *Die Wesensfunktion der Kirche.*

* * *

DOMINICAN STUDIES - A. 1951.

- D. Callus O. P.: *Ten years of Research in the Medieval Field I. Texts*; S. Bullough O. P.: *St. Thomas and Music*; C. Kopp: *Christian Sites Around the Sea of Galilee. V. The Sermon on the Mount and the Feeding of the Multitudes*; I. Thomas O. P.: *Farrago Logica*; A. Finili O. P.: *Is there a Philosophical Approach to God?*; C. Ryan O. P.: *The Reach of Analogical Argument*; I. Hislop O. P.: *Some notes Suggested by a consideration of the third transcendental*; C. Pepler O. P.: *Psychologies of Mysticism*; S. Parker O. P.: *The Sacramental Aspect of the Ceremonial Law*; A. Squire O. P.: *The Doctrine of the Image in the «De Veritate» of S. Thomas*; A. Finili O. P.: *M. Maritain and Moral Philosophy*; R. Potter O. P.: *St. Irenaeus and «Recapitulation»*; V. White O. P.: *Chief Druid and Chief Bishop: A Parallel in Caesar's «Gallic War» with Irenaeus «Against the Heresies» III.*

* * *

EDUCARE - A. 1951.

- I - A. Cerreti: *Premessa al secondo anno di vita*; J. De Finance: *Creation et alienation*; S. Scimè: *l'uomo e la filosofia*; V. Suraci: *L'insegnamento religioso nella scuola elementare*; G. Catalfamo: *Il «sistema dei veggenti» e la scuola integrale.*

- II - A. Cerreti: *Rapporti tra Educazione e Società*; A. Attisani: *Equivoci dell'« Autoeducazione »*; C. Cottone: *Rosa Agazzi*; V. Suraci: *Ponte di congiunzione la scuola tra la famiglia e la società*; V. Fagone: *Filosofia dell'essere*.
- III - S. Scimè: *Essere e conoscere*; G. P. Scarlata: *I Sofisti*; V. Suraci: *Ponte di congiunzione la scuola tra la famiglia e la società*; F. Micallizzi: *Le classi differenziali per falsi anormali psichici*; T. Attisani Bonanno: *Gusto del leggere*.
- IV-V - M. Tumminelli: *L'Endocrinologia dell'età evolutiva e l'educazione giovanile*; S. Scimè: *Valore del conoscere*; G. P. Scarlata: *L'Arte della dialettica metalogica*; G. La Valle: *Il teatro di Corneille e la critica delle situazioni volitive*; A. Moscato: *Della sincerità*.
- VI - S. Scimè: *Valore del conoscere*; G. Catalfamo: *Il messaggio pedagogico della Boschetti-Alberti*; V. Suraci: *Giuseppe Allievo Filosofo e Pedagogista*; G. La Valle: *Il teatro di Corneille e la critica delle situazioni volitive*; A. Cerreti: *Storia critico-comparativa dell'educazione*. Ogni fascicolo contiene inoltre un interessante Notiziario culturale.

* * *

GIORNALE DI METAFISICA - A. 1951.

- I - C. Mazzantini: *Considerazioni sopra l'enciclica « Humani generis »*; F. Battaglia: *Storicismo e antistoricismo nel pensiero contemporaneo*; U. Padovani: *Nuovo spiritualismo e metafisica classica*; M. Sciacca: *Persona umana ed interiorità oggettiva*; G. Giulietti: *Il metodo della gnoseologia pura nel pensiero di Mons. Giuseppe Zamboni*; F. Amerio: *Sull'interpretazione di Vico*; M. Sciacca: *A conclusione di una discussione*.
- II - L. Stefanini: *Linee di un personalismo sociale*; C. Giacon: *Filosofia dell'« essere » e filosofia dell'« azione »*; G. Giannini: *Può essere utilizzata l'analisi « esistenziale » nell'esporre la terza via di S. Tommaso?*; R. Paniker: *El dinamismo de la naturaleza*; F. Amerio: *Intorno alla dimostrazione dell'esistenza di Dio*.
- III - G. Bozzetti: *Il principio unitario della filosofia rosminiana*; F. Battaglia: *La nuova filosofia di Karl Jaspers*; E. Vidal: *Diritto morale economia e politica nel pensiero filosofico-giuridico di Giorgio Del Vecchio*; I. Moreau: *Le Naturalisme d'Épicure*; C. Giacon: *Persona e società*.
- IV - R. Lazzarini: *L'intenzionalità nella conoscenza metafisica*; G. Santinello: *Il circolo vizioso cartesiano*; B. Romeyer: *Auto-critique de Kierkegaard*; C. Mazzantini: *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*.
- V - A. Guzzo: *Oggettivazione e deformazione*; A. R. Caponigri: *Litterature and ideas*; Letteratura e idee; G. Capone Braga: *Il neo-empirismo del circolo di Vienna*; M. Adriani: *Profilo di una estetica europea*; G. Giannini: *Rilievi ad una critica*.
- VI - M. F. Sciacca: *Louis Lavelle, Emilio Chiochetti, Paul Archambault*; R. Lazzarini: *Internazionalità e conoscenza fenomenica*; U. Padovani: *Egoismo umano e democrazia liberale*; L. De Raeymaeker: *Les principes directeurs de l'activité philosophique du Cardinal Mercier*; A. Forest: *L'esprit de la philosophie française*.

* * *

HUMANITAS - A. 1951.

- I - R. Guardini: *Deformare è annientare*; L. Randellini: *La lingua materna di Gesù*; V. Volpini: *Il senso del peccato in Kafka*; G. Di Gona: « Riconoscenza » e « Riconoscimento »; G. Rossi: *Filosofia e Religione*; A. De Propriis: *Il problema gnoseologico e una tesi del Prof. Stefanini*; L. Montini: *La più alta istanza politica della nuova Europa*; F. Fonzi: *L'evoluzione spirituale e politica di Bettino Ricasoli*.
- II - G. Di Gona: *Cantano e ridono*; G. Bevilacqua: *Pacificatori e pacifisti*; S. Marigo: *Fisio-patologia della crocefissione*; M. T. Antonelli: *Una lettera pastorale e un problema*; M. T. Antonelli: *L'istanza critica e l'atteggiamento della speculazione odierna*; C. L. Sagui: *La vita misteriosa degli atomi*; A. Rigobello: *Attualità di un dialogo di un umanista*; P. Brezzi: *L'ideale politico carolingio della « Repubblica christiana » e la sua crisi durante le polemiche della lotta delle investiture*; L. Ambrosoli: *Per una storia del movimento cattolico in Italia dopo l'unità*.
- IV - A. M. Bendiscioli: *La Germania oggi*; B. Reismann: *La Germania dalla Convenzione di Potsdam alla sua reintegrazione nella comunità internazionale*; L. Bernucci: *Valutazioni del problema dell'unità tedesca*; G. De Reynold: *Il problema della Germania visto da un europeo*; S. Galeotti: *La Costituzione di Bonn*; W. Roepke: *L'integrazione dell'economia della Germania occidentale nell'economia mondiale*; H. Lukascek: *Il problema dei profughi tedeschi*; M. Bendiscioli: *La nuova situazione religioso-ecclesiastica in Germania*; A. Hilckman: *Aspetti della filosofia nella Germania oggi*; B. Tecchi: *Dall'espressionismo a questo dopoguerra*; M. Schlueter-Hermkes: *La poesia tedesco-cristiana esce dal « ghetto »*; F. Nemitz: *La situazione delle arti figurative in Germania (con sei illustrazioni)*.
- V - G. Bevilacqua: *La macchina e l'anima*; R. Spiazzi: *La pace di Dio nel mondo secondo Dionigi Pseudo-Areopagita*; A. Meli: « *Jahweh* » segno di contraddizione; G. Di Gona: *Dell'adulare*; L. Stefanini: *L'itinerario della ragione e le ragioni dell'itinerario*; M. F. Sciacca: *Verità e sogno (Interpr. di La vida es sueño di Calderon de la Barca)*; M. Bendiscioli: *Irrequietudini e singolarità nella vita religiosa ed ecclesiastica alla svolta del secolo XV*; E. Do Carlo: *La Sociologia di L. Sturzo*; Wolf Giusti: *Orientamenti e tendenza della moderna letteratura russa*; F. Piemontese: « *Io dico seguitando* ».
- VI - *Problemi delle scienze*; P. Straneo: *La relatività della fisica e la sua equa ripercussione filosofica*; V. Tonini: *Fisica moderna e gnoseologia tomista*; M. Gliozzi: *La fisica di Descartes*; C. L. Sagui: *L'universo elettromagnetico*; P. Leonardi: *Moderne vedute sul problema dell'evoluzione*.
- VII - L. Randellini: *La lingua materna di Gesù*; A. Spallino: *Profilo di Fedone*; G. Di Gona: *Ordine nell'ordine*; G. Scotuzzi: *Metodologia e metafisica*; D. Severgnini: *Per una interpretazione del Vico*; M. Bendiscioli: *La politica sociale in Italia negli ultimi cinquant'anni*; A. Frugoni: *Medioevo e Rinascita, sentimenti medioevali*; G. L. Bernucci: *Cronache internazionali*.
- VIII-IX - G. Campora: *Comunismo e Cristianesimo in Dostoievski*; C. Cappello: *Letteratura e filosofia in Dostoievski*; G. Di Gona: *Integralismo*; F. J. von Rintelen: *Positivismo e umanità minacciata*; G. M. Pozzo: *Tecnicismo e morale: crisi del mondo moderno*.
- X - B. Schultze: *Alcuni insegnamenti del Concilio ecumenico di Calcedonia*; G. Bevilacqua: *Città di Dio o città di termiti?*; L. De Anna:

Il terzo centenario di Fenelon; L. Stefanini: *In morte di Louis Lavelle*; G. Di Gona: *La mia fede nei giovani*; M. T. Antonelli: *Validità e valore delle filosofie*; C. L. Sagui: *La gravitazione*; I. Hoellhuber: *La filosofia tedesca del dopoguerra*.

- XI - C. Fabro: *Valori della cultura contemporanea*; G. Campora: *Cristo in Dostoievski*; G. Di Gona: *I «grandi gesti» e la «retorica dell'eroismo»*; A. Rigobello: *Ricchezza e povertà della metafisica classica*; G. M. Pozzo: *L'«intenzione» come valore morale fondamentale*; L. F. Montalbano: *Sulla conoscenza del greco di S. Agostino*; M. Bendiscioli: *Luigi Sturzo ottantenne*; B. Brunello: *La sociologia storicista di L. Sturzo*.

* * *

LA CIENCIA TOMISTA - A. 1951.

- I - *Constitutio Dogmatica «Munificentissimus Deus»*; M. Cuervo O. P.: *Reflexiones*; D. B. Jiménez Duque: *Cuerpo místico y vida sobrenatural*; M. Febrez O. P.: *Nuestra actitud filosófica ante la ciencia física actual*; A. Cortabarría O. P.: *Las obras y la filosofía de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno*; F. Valiente: *Sentido y valor del trabajo*.
- II - R. Garrigou-Lagrange O. P.: *La Fe Divina en la Eficacia de la Gracia*; M. De Tuya O. P.: *El problema bíblico de las «imprecaciones»*; principios de solución; F. Fernandez De Viana O. P.: *Sostuvo Santo Tomás el «Actus virtualis»?*; M. De Los Hoyos O. P.: *La controversia en torno a Fr. Francisco de Vitoria*; P. V. Carro: *Respondiendo a unos artículos en torno al proceso de Fr. Luis de León*.
- III-IV - Encíclica *«Humani Generis»*; Adhesión de la Pontificia Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca; Respuesta de Su Santidad; M. Cuervo O. P.: *La Nueva Teología y la Theología de la Iglesia*; E. Sauras O. P.: *Valor objetivo del conocimiento filosófico y teológico*; B. Marina O. P.: *El Magisterio de la Iglesia en la «Humani Generis»*; A. Colunga O. P.: *Las audacias exegético-bíblicas de la teología moderna*; M. García Cordero O. P.: *Evolucionismo, Poligénesismo y Exégesis Bíblica*; A. Bandera O. P.: *Pío XII y Santo Tomás*; D. L. Greenstock T. O. P.: *«Humani Generis» guía del teólogo*; M. De Tuya O. P.: *El sentido «típico» es sentido bíblico?*; A. Cortabarría O. P.: *Qué es y que no es la Acción Católica*.

* * *

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES - A. 1951.

- I - G. Berger: *Les Congrès de Philosophie*; A. Reymond: *A propos du Congrès de Philosophie de Neuchâtel (Sept. 1949)*; J. Moreau: *Congrès de Bordeaux (1950)*; R. Lacroze: *V^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*; G. Gusdorf: *Les thèmes du Congrès de Philosophie de Strasbourg (1952)*; J. Pucelle: *La Sagesse, Découverte de la Valeur*; J. Chaix-Ruy: *La religion de J. B. Vico*; R. Ligou: *Remarques sur le rire*; L. Vax: *Le sentiment du mystère dans le conte fantastique et dans le roman policier*; A. Moles: *Le théâtre antique; exemple d'une esthétique fonctionnelle*; M. Deschoux: *Les vues pédagogiques de Brunschvicg*; G. Granger: *Notes et travaux - Contribution à une étude des réactions esthétiques des enfants brésiliens*.

- II-III - G. Berger: *Louis Lavelle*; L. Lavelle: *Témoignage*; J. Baruzi: *Louis Lavelle*; M. Bouet: *Le Spiritualisme chez Jacques Paliard*; D. Dreyfus: *Connaissance surnaturelle et obéissance chez S. Weil*; J. Ecole: *Essence et Existence chez Sartre*; S. Lantieri: *Note sur l'Introduction à la Philosophie de Karl Jaspers*; J. Vial: *Aperçus sur les conséquences métaphysiques d'une phénoménologie de l'Attente*; Th. Greenwood: *La valeur humaniste des mathématiques*; G. Lanteri-Laura: *Compréhension et Solitude dans le Théâtre de Montherlant*; A. Vandel: *Le Beau dans la Nature et la Création Artistique*; R. Le Senne: *En hommage à la mémoire de Simon Frank*; L. Frey: *Choix des Etudes, Traditions scolaires et Caractères*; A. Champollion: *La Détermination du Caractères chez les Enfants*.
- IV - G. Berger: *La destinée personnelle suivant René le Senne*; F. Brunner: *Science et anthropomorphisme*; D. Dreyfus: *Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil*; (suite et fin); P. A. Guastalla: *Notes sur la mémoire*; P. A. Guastalla: *Fragments sur la structure de la conscience*; J. Pucelle: *Du nouveau sur Locke*; J. von Rintelen: *Philosophia cordis ou du centre de l'être humain*; E. Wolff: *La signification profonde de la doctrine kantienne de l'intuition pure d'espace*; O. Cazals: *La fonction morale par J. Delvolvé*; J. Sarano: *La découverte de l'homme chez Descartes par F. Alquié*; R. Frances: *La constitution de l'oeuvre musical*.

* * *

MISCELANEA COMILLAS - A. 1951.

- I - G. Martinez: *Semblanza científica del R.P.L. Rodrigo S.I.*; A. Muñozerro: *Obra jurídica y personalidad del R.P.E.F. Regatillo*; O. Roblenda: *Consultas resueltas en la revista «Sal Terrae» por el R.P. Regatillo*; P. M. Abellán S. J.: *Una moral para comerciantes en el siglo XVI: Significación de la «Suma» de Fr. Tomás de Mercado en la historia de la Teología Moral*; A. Iorio S. J.: *Materia e forma dell'Ordine Sacro secondo la Costituzione Apostolica di Pio XII «Sacramentum Ordinis»*; E. Jombart S. J.: *Status perfectionis in mundo ex accommodatione circumstantiis*; P. Lumbreras O. P.: *Una glosa al tratado de Santo Tomas sobre las pasiones*; J. A. Martins Gigante: *Disposição do Concílio I Bracarense sobre os interstícios em relação com as normas jurídico-canônicas anteriores sobre o mesmo assunto*; R. Bidagor S. J.: *De relatione potestatem administrativam inter et iudicalem, quaestio peculiaris*; D. G. Oesterle O. S. B.: *Notae Historicae ad Instructionem S.C.S.O. «De motione oecumenica»*; O. Robleda S. J.: *La «aequitas» en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez*.
- II - M. Zalba S. J.: *La coalescencia de robos pequeños. Una opinión singular del P. Arregui*; L. R. Sotillo S. J.: *Algunas notas sobre la denominación, origen, naturaleza y existencia real de la postestad indirecta de la Iglesia*; S. Alonso O. P.: *La privación de sepultura eclesiástica*; P. Pedret Casado: *El decreto «Ne temere» en la archidiócesis de Compostela*; K. Moersdorf: *Weihegewalt und Hirtengewalt in abgrenzung und bezug*; F. Aguirre S. J.: *Breves reflexiones sobre algunos puntos del Derecho Internacional a la luz de la doctrina católica*; M. Cabreros De Anta C. M. F.: *El principio de oralidad y su aplicación en el nuevo proceso oriental*; T. García Barberena: *Sobre la idea contractual en el matrimonio canonico*; A. Peinador C. M. F.: *Responsabilidad moral del acto pasional*; F. Lodos Villarino S. J.: *Los votos reservados*; I. M. Moran S. J.: *Es singular la opinión del P. Arregui sobre la coalescencia de robos pequeños?*; C. M. Abad S. J.: *Dos inéditos del siglo XVI sobre provisión de beneficios eclesiásticos y oficios de justicia*.

* * *

MISCELLANEA FRANCESCANA - A. 1951.

- Pii XII: *Constitutio Apost.* « *Munificentissimus Deus* » (1 nov. 1950); P. A. Pompei: *Il cattolico di fronte alla crisi contemporanea secondo l'Enciclica « Humani Generis »*; O. Vighetti: *I Sacramenti della Penitenza e dell'Ordine nella dottrina giuridica di S. Innocenzo I*; Il Padre Vincenzo Coronelli O.F.M. Conv. (1650-1718) nel terzo centenario della sua nascita, (articoli vari, cfr. p. 65-560); P. L. Veuthey O.F.M. Conv.: *Duns Scoti editio critica*; P. B. Innocenti: *S. Leonardo da Porto Maurizio e S. Alfonso Maria de' Liguori*; P. L. Veuthey: *La « Règle de Perfection » de Benoit de Canfield, O.F.M. Conv.*

* * *

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE - A. 1951.

- I - F. Taymans S. J.: *L'Encyclique « Humani Generis » et la théologie*; P. Delooz S. J.: *La foi des élèves de l'enseignement d'Etat en Belgique*; F. Hermans: *Les familiers de jeune Newman*; F. Jombart S. J.: *L'extension du jubilé de 1950; Actes du Saint-Siège.*
- II - A. Heyen S. J.: *L'Encyclique « Humani Generis » et la philosophie*; J. Masson S. J.: *Coordonnées missionnaires d'aujourd'hui*; A. Retif S.J.: *Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres*; A. Cherchel S. J.: *Béatifications et canonisations récentes* (9 novembre 1947 - 12 novembre 1950).
- III - G. Lambert S. J.: *L'Encyclique « Humani Generis » et l'Ecriture sainte*; A. Feuillet: *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh. I*; G. Cruchon S. J.: *Genèse et structure du moi humain à la lumière des sciences biopsychologiques modernes*; J. Hamer O. P.: *Une théologie du dualisme chrétien. A propos d'un livre récent*; A. Wankenne: *Gide et Claudel. Le drame d'une conversion manquée.*
- IV - G. Vandebroek et L. Renwart S. J.: *L'Encyclique « Humani Generis » et les sciences naturelles*; A. Feuillet P. S. S.: *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh. II*; G. Cruchon S. J.: *Genèse et structure du moi humain à la lumière des sciences biopsychologiques modernes. II*; G. Lambert et G. Vermes: *Les manuscrits du désert de Juda. Les « aperçus » de M. Dupont-Sommer*; K. Truhlar S. J.: *L'état d'âme demandé par saint Ignace au retraitant qui commence les Exercices*; Abbé J. Van Camp: *La primauté de saint Pierre dans le contexte évangélique.*
- V - A. L. Lochet: *Les fins du mariage*; M. Thiéfry: *La iustice doit-elle cesser de « juger » et de punir?*; A. M. Descargues: *Aux origines de la Visitation*; A. Rayez: *Le Cardinal de Bérulle en Sorbonne*; R. Carpentier: *Pie X modèle du Prêtre*; A. Bouchau: *Techniques de la physique moderne et âge des documents de Qumrân.*
- VI - A. Lochet: *Les fins du mariage*; E. Brisbois: *Une morale d'aujourd'hui*; I. Ronanet: *Le Bx Julien Maunoir et les équipes sacerdotales au XVII^e siècle*; G. Thils: *Clergé diocésain et idéal de perfection*; R. Carpentier: *L'idéal de perfection du Clergé d'après les récentes paroles de S. S. Pie XII.*
- VII - E. Bergh: *La béatification de Pio X*; I. de Baciocchi: *Les Sacrements, actes libres du Seigneur*; E. Brisbois: *Une Morale d'aujourd'hui*; R. Deville: *Richard Simon, critique catholique du Pentateuque*; G. Dirks: *L'indifférence dans les exercices*; R. Mols: *Une grande oeuvre d'histoire se poursuit: L'Histoire de l'Eglise en Belgique.*

VIII - H. du Manoir S. J.: *Le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine (451-1951)*; J. Masson S. J.: *Une nouvelle encyclique missionnaire*; E. Moreau S. J.: *Le nombre des martyrs des persécutions romaines*; R. Flynn S. J.: *L'Eglise catholique et les Noirs en Amérique*; A. Thiry: *Les Mélanges Joseph Maréchal*; L. Arts S. J.: *Laïcs prédicateurs*.

IX - J. M. Derély: *Les décrets eucharistiques du bienheureux Pie X. 1ª Partie: L'oeuvre personnelle du Pape (1905-1914)*; A. Durand: *Qu'est-ce que l'Eglise?*; L. F. Deltombe: *Une lettre des évêques luthériens de Suède sur les questions sexuelles*; G. Lambert S. J.: *Le manuel de discipline de la grotte de Qumrân*; C. Martin S. J.: *Une nouvelle encyclopedie catholique*.

X - C. Matagne: *Un double anniversaire à la nouvelle Revue Théologique*; J. Durh S. J.: *L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception*; J. M. Derély S. J.: *Les décrets eucharistiques du Bienheureux Pie X. 2ª Partie: De Pie X à nos jours*; J. Colson: *Fondement d'une spiritualité pour le prêtre de « second rang »*; P. Lorson S. J.: *Fénelon promoteur de la paix. En marge d'un tricentenaire (1651-1951)*; L. De Coninck S. J.: *Les méthodes pastorales du Bienheureux Julien Maunoir*.

* * *

PHILOSOPHIA - A. 1951.

I - A. Gonzáles Alvarez: *El pensamiento de Kant sobre el dato inicial de la critica*; L. Pareyson: *La tarea actual de la filosofía*; M. B. Trias: *Arte y Mística*; J. García López: *La primera prueba cartesiana de la existencia de Dios*.

II - B. Trias: *La Estética de Homero*; H. Flasche-Bonn: *Pascal y Bernardino de Clairvaux*; J. Soler Miralles: *El Saber sociológico*; P. A. Horas: *El Juicio Moral en el Niño*; R. D. Pantano: *La Educación Estética según Schiller*.

* * *

RAZON Y FE - A. 1951.

V (n. 640) - Guión: *Ni revolución ni reacción*; J. Iriarte: *Las glorias filosóficas del Paralelo 38° N.*; Laurent: *Perspectivas cristiana y marxista de la Historia*; E. Guerrero: *Más sobre la enseñanza de la religión en la Universidad*; J. M. March: *Sobre la Princesa de Eboli*; C. Bayle: *« Un secreto ha días deseo saber »*; A. Due: *Boletín de Sismología*; I. M. Granero: *El intelectual católico*.

VI (n. 641) - Guión: *Precios, especulación y salarios*; J. Iturrioz: *Intriga intelectual contra Ortega?*; H. Laurent: *La « Nueva democracia » de Mao Tse-tung, es comunismo genuino?*; J. Granero: *La inquietud de conciencia en la juventud*; E. Guerrero: *Sobre humanismo cristiano y libertad religiosa*; F. Segura: *Un apóstol de Bretaña*; P. Meseguer: *La historia clínica y el espíritu de la medicina*; J. M. G.: *Vocaciones sacerdotales*.

VII-VIII (n. 642-643) - J. B. Bertrán: *Plegaria al Cuerpo celeste de María*; J. A. de Aldama: *La teología de la Asunción*; M. Gordillo: *La Asunción de María en la Iglesia española*; M. Quera: *La Bula « Munificentissimus Deus » y la muerte de la Virgen*; V. Rivas: *Poesía española asuncionista*; J. Leal: *El Cuerpo asumpto de la Virgen iluminado por S. Pablo*; M. Trens: *La Asunción de María en el Arte*

- español; J. M. Granero: *El nuevo dogma frente al irenismo*; C. Bayle: *La Asunción en América española*; J. Blajot: *Lírica asuncionista en la definición dogmática*; R. M. de Hornedo: *El tema asuncionista en la Exposición de arte misional*; J. Olazarán: *Bibliografía asuncionista*.
- IX-X (n. 644-645) - Guión: *Dogmas nacionales*; J. Iriarte: *El puesto de la mujer en la Filosofía*; J. M. Granero: *La inquietitud de conciencia en la juventud*; J. M. Díez-Alegria: *En torno al problema de la gestión obrera*; J. A. Sobrino: *Los muchachos norteamericanos ante las drogas y estupefacientes*; E. Guerrero: *Pío XII y las Universidades libres católicas*; M. Brugarola: *La organización cooperativa en España*; F. A. Barcena: *La Congregación del Santo Oficio y el « Rotary Club »*; D. Arias: *Una polémica reciente vista desde el « Giornale di Metafisica »*.
- XI (n. 646) - Guión: *El problema de mañana*; E. G. López: *Para la encuesta sobre el bachillerato universitario*; J. Muñoz: *Materia y espíritu*; E. Guerrero: *Los centros internos y la organización de Acción Católica*; A. Due: *El Congreso Internacional de Astronáutica*; I. Sala: *Reseña de Historia Natural*; J. Blajot: *« Basta, por Dios »*; M. Zalba: *Resumen canonico del trienio 1948-1950*.
- XII (n. 647) - Guión: *Lo que ellos plantaron*; R. M. De Hornedo: *El escándalo de « Perqueñeces »*; E. Rey: *Una nueva enciclopedia católica*; J. Leal: *El sentido « plenior » de la Sagrada Escritura*; I. Sala: *Reseña de Historia Natural*; J. M. Granero: *Los principios de la moral*; J. Blajot: *Hacia la ciencia de la literatura*; Arz. De Valencia: *Libertad de enseñanza*.

* * *

RESPONSABILITA' DEL SAPERE - A. 1951.

- I - M. Raffa: *Premessa 1951*; L. Entralgo: *Spiritualità del popolo spagnolo*; N. Pende: *L'endocrinologia (origini e sviluppi)*; B. Xiberta: *L'enciclica « Humani generis » e la Teologia*; G. Menegazzi: *L'ordine vitale della società*.
- II - F. Severi: *Valore sociale della scienza*; S. Lokuang: *La spiritualità dei cinesi*; A. Bruers: *Giuseppe Verdi: l'uomo e l'artista*; F. Maroi: *Lo spirito fraterno della scuola*; F. Selvaggi: *Rapporti fra scienza, filosofia e teologia*; L. Pareti: *L'individuo e la massa nella storia*.
- III-IV - M. Gillet: *Spiritualité française*; V. Lapicciarella: *Medicina psicosomatica*; S. Gallo: *Dante araldo dell'Assunzione*; S. Beer: *Il problema delle origini della vita*; S. Garofalo: *Tendenze moderne nella interpretazione della Bibbia*; A. Pirovano: *Esperienze genetiche e trasformismo*; R. Vlad: *Spiritualità della musica contemporanea*; A. Garboli: *L'uomo senza prossimo*.

* * *

REVISTA DE FILOSOFIA - A. 1951.

- I - M. Cruz Hernández: *Idealismo o voluntarismo?*; A. Díez Blanco: *Nuevas lógicas*; I. Aumann: *La belleza y la respuesta estética*; H. Heras: *La naturaleza del budismo*; A. Wagner de Reyna: *La certeza en Descartes*; Sociedad Española de Filosofía.
- II - C. Paris: *Emile Meyerson y el problema de la inteligibilidad de lo material*; S. Gómez Nogales: *Síntesis histórica del sentido ontológico de la metafísica*; J. P. Guillé: *Un ensayo sobre el conocimiento*; A. M. Puellas: *El sentido de la historiografía filosófica*.

- III - M. F. Sciacca: *Dios en la filosofía actual, o la autodisolución del pensamiento moderno*; J. I. Alcorta: *Aspecto esencial y existencial del « cogito » cartesiano*; M. Mañero: *Lo que en el sentimiento se nos descubre bre de la realidad*; G. Carriere: *Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino*; M. Sanchez Mazas: *Sobre un pasaje de Aristóteles y el cálculo logico de Leibniz*.
- IV - G. Bueno Martínez: *Una neuva exposición de la silogística*; F. M. De Basabe: *Trayectoria sistemática del tomismo*; J. Planella Guille: *Ciencia y sentido común*; A. Alvarez De Linera: *Metapsíquica y espiritismo*; J. Carreras Artau: *La edición crítica monumental de las obras completas de Iuan Duns Escoto*.

* * *

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - A. 1951.

- I - H. Benítez: *El Justicialismo es Tercera Posición?*; J. Delgado: *Ideas europeas sobre Europa*; C. Delmas: *Frente al drama del mundo moderno*; A. Vasallo: *La idea del hombre y la trascendencia*; M. Oromi: *Cosas Orteguianas - Relatividad y Absolutismo*; L. Castellani: *Poemas*; I. Mar: *El baldío*; J. Miguel de Azola: *Fin de semana (I)*.
- II - H. Benítez: *La aristocracia argentina frente a la revolución justicialista*; P. Caba: *La disolución del pensamiento europeo*; A. Sánchez Barbudo - H. Benítez: *La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897*; J. M. Castiñeira De Dios: *Campo Sur*; A. Muñoz Alonso: *Variaciones sobre la poesía*.
- III - C. Delmas: *El mundo del terror*; H. Benítez: *Mi fe en Cristo*; A. Linares Herrera: *Ser y valor (I)*; E. Frutos: *La filosofía del barroco y el pensamiento de Calderón*; A. Amoroso Lima: *La literatura brasileña en el siglo XX*; E. Calle Iturrino: *Lecciones históricas del paisaje cantábrico*; J. M. Peman: *Apuntes en torno a Balzac*.
- IV - G. Galfráscoli: *Perón y la unión latinoamericana*; H. Benítez: *El Cristo de mi fe*; A. Linares Herrera: *Ser y valor (II)*; M. A. Fernández: *El concepto de « progreso » en Esteban Echeverría*; J. M. De Azaola: *Fin de semana (II)*.

* * *

REVISTA DE TEOLOGIA - A. 1951.

- I - E. Rau: *Para una teología de la sociedad*; Tortolo: *Pío X, el hombre de las virtudes teológicas*; Strambinger: *Restauración de Israel a la luz de las Sagradas Escrituras*; A. Vieyra: *Acción y Contemplación*.
- II - H. D. Mandrioni: *Santo Tomás de Aquino o la defensa del hombre*; J. C. Ruta: *Teología del domingo*; B. Avila: *El espíritu de la Liturgia*; E. Segura: *Para una Teología de las « cosas » sacramentales*.
- III - E. Segura: *La restauración de la solemne vigilia pascual*; R. Trotta: *La fecundación artificial y la moral católica*; E. F. Pironio: *Teología y santidad*; A. Carcia Vieyra O. P.: *La vida activa*.
- IV - E. Rau: *Para una Teología de la sociedad*; A. Tortolo: *Pío X, el santo de las virtudes teológicas*; J. Straubinger: *La restauración del Reino de Israel a la luz de la Sagrada Escritura*; A. G. Vieyra: *Los dones dirigentes de la vida activa*.

* * *

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA - A. 1951.

- I - C. Abranches: *Existência de Deus*; C. Láscaris: *Raiz existencialista de Espanha*; S. Scimè: *Ser ideal e Ser real*; P. Durao: *« Designatur*

- Princeps, non conferuntur jura...*»: A. De Macalhaes: *A Filosofia da Saudade*; D. Martins: *A Encíclica « Humani generis » e a Filosofia*.
- II - S. Tavares: *Francisco Sanches: O Homen*; L. Craveiro: *Francisco Sanches, Filósofo*; D. Martins: *Francisco Sanches, Psicólogo*; L. De Pina: *Francisco Sanches, Médico*; S. Tavares: *Francisco Sanches, Humanista*; *Bibliografia Sanchesiana*.
- III - C. Abranches: *Dialéctica do Ser*; A. Botelho: « *Andar Dereito* »; C. Giacon: *Pessoa e Sociedade*; A. Truyol Serra: *Esboço de uma Filosofia moral e jurídica da Guerra*; P. Durao - Alves: *O Protestante Lusitano, Cavaleiro de Oliveira*.
- IV - K. Rahner: *A Verdade em S. Tomás ae Aquino*; R. Carrington: *Limitação do Tempo nos Testes de Capacidade*; D. Martins: *O Conhecimento dos Singulares*; A. Freire: *A Conceção platónica do Amor*; F. C. Copleston: *A Filosofia na Grã-Bretanha*; A. Silva: « *Le Mystère de l'Être* » de Gabriel Marcel.

* * *

REVUE D'ASCETIQUE ET DE MISTYQUE - A. 1951.

- I - Clergé séculier et Clergé régulier. Allocution Pontificale du 8 Décembre 1950; P. De Surgy: *La source de l'échelle d'amour de Saint Jean de la Croix*; I. Lemaitre: *La contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens (suite)*; H. Mogenet: *L'obéissance religieuse. vertu évangélique et humaine*.
- II - G. Dirks: *Notes sur la prière*; M. Viller: *La volonté de Dieu dans les lettres de Saint Paul de la Croix*; J. Leroy: *Les Capitula Ascetica de S. Théodore studite*; R. Ricard: *La vie religieuse dans les Haciendas des Jésuites Mexicains au XVIII Siècle*.
- III - L'allocution « *Magis quam ineuntis* » du 23 Septembre 1951; A. Solognac: *Le réalisme apostolique de Saint Ignace de Loyola*; P. De Surgy: *Les degrés de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix*; H. Pinard de la Boullaye: *Julien Maunoir et Nicolas de Beauregard. Leur voeu de tendre a la perfection*; P. Broutin: *Florilège épiscopal. Notes de Bibliographie Pastorale*.
- IV - K. Truhlar: *Espérance mystique et Théologie de la Grace*; P. De Surgy: *Les degrés de l'échelle d'amour chez Saint Jean de la Croix (suite)*; J. Clémence: *Le discernement des esprits dans les « Exercices spirituels » de Saint Ignace de Loyola*; Fidèle De Ros: *Osuna et Sainte Thérèse*.

* * *

REVUE DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA - A. 1951.

- I - Carrière: *La Revue: « Contribution à la culture générale de la patrie*; G. Simard: *Le père Donat Poulet O. M. I.*; J. C. Laframboise: *L'orientation de l'enseignement de l'administration publique au Canada Français*; F. Arquillière: *La crise de la conscience européenne*; C. Nesmy: *Du « Curé de Village » au « Curé de Campagne »*; F. Jetté: *La personnalité missionnaire de la bienheureuse Marguerite Bourgeois*; A. Potvin: *The Illusion of Progress*; L. T. Dayhaw: *De la préférence latérale chez l'homme*; M. Ostan: *La foi de Dante Alighieri dans la « Divine Comédie »*.
- II - C. M. De Bustamante: *José Artigas, Fondateur de la République de l'Uruguay*; S. Marion: *Littérateurs et moralistes du Canada français d'autrefois*; G. Carrière: *L'École d'Athènes et l'histoire de la philosophie grecque*; P. P. Ivanov: *Le Centre catholique de l'Université*

d'Ottawa; P. Freed: *Johan Sebastian Bach*; H. Lavenir: *Les Français en Nouvelle Zelande*; L. T. Dayhaw: *De la préférence latérale chez l'homme*; M. Patry: *L'orientation professionnelle en Belgique*; A. Longpré: *Le père Eugène Prévost*.

- III - P. Corriveau: *L'unité européenne et le christianisme*; B. Pruche: *Pourquoi l'existentialisme est-il athée?*; J. Gervais: *La recherche intellectuelle et l'encyclique « Humani Generis »*; S. Paul-Émile: *La piété filiale, vertu fondamentale de l'âme chinoise*; P. Freed: *Albrecht Dürer (1471-1528)*; J. Simon: *Transcendance et immanence dans la doctrine de la grâce*; M. Belanger: *Assumpta est Maria in Caelum*; A. Rétif: *La foi missionnaire ou Kérygmatrique et ses signes*; J. Pétrin: *Les modes de dire « per se » et la démonstration*.
- IV - G. Dalla Torre: *Les Brèches de l'Occident*; L. Chevrier: *La vocation du médecin*; F. Cayré: *Les preuves courantes de l'existence de Dieu*; G. Carrière: *Pour le progrès des missions*; A. Monette: *Le bonheur de Dieu*; Guy Silvestre: *Où en est notre littérature?*; A. L. Gabriel: *The Preparatory Teaching in the Parisian Colleges during the XIV Century*; H. Lavenir: *Le français, langue diplomatique*.

* * *

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES - A. 1951.

- I - J. Rohmer: *L'intentionnalité des sensation, de Platon à Ockam*; J. Eymard: *Le stoïcisme de l'Oratorien Senault*; L. Bouyer: *Saint Paul et les origines de la gnose*; P. Nautin, S. Giet: *Controverse sur Hippolyte*; J. V. - M. Pollet: *Le luthéranisme allemand*.
- II - J. Schmitt: *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc. Etude de critique littéraire*; M. Nédoncelle: *Obadiah Walker ou la ruine du catholicisme à Oxford*; L. Bergasse: *L'Eglise et le prêt à intérêt d'après un ouvrage inédit du début du XIX siècle*; Y. Congar: *La thèse de l'Abbé Long-Hasselmanns sur le sacerdoce*.
- III - J. Schmitt: *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc.*; P. Séjourné: *Les conversions de S. Augustin d'après le De libero arbitrio*; S. Giet: *Le second voyage de S. Paul à Jérusalem*; Y. Congar: *La thèse de l'Abbé Long-Hasselmanns sur le sacerdoce*.
- IV - P. Séjourné: *Les conversions de saint Augustin d'après le De libero arbitrio, livre I (fin)*; R. Jacquin: *Les fils du baron C. F. de Méneval*; A. Vincent: *Histoire des religions: le monde gréco-latin*; M. Pollet: *Le luthéranisme allemand (fin)*.

* * *

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE - A. 1951.

- I - (Fasc. su « Léon Brunschvicg ») - L. Brunschvicg: *Quelques lettres inédites*; E. Centineo: *L'etica dell'immanenza e lo storicismo di L. Brunschvicg*; A. Reymond: *Quelques aspects de la pensée religieuse de L. Brunschvicg*; J. Delhomme: *De la vraie et de la fausse conversion*; G. Bastide: *L. Brunschvicg lecteur de Descartes et de Pascal*; M. Deschoux: *Brunschvicg et Bergson*.
- II - (Fasc. su « Renaissance italienne ») - R. Marcel: *« Saint » Socrate patron de l'Humanisme*; P. O. Kristeller: *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul from his Paduan Period*; L. Firpo: *Francesco Pucci in Inghilterra*; F. A. Yates: *Giordano Bruno: Some New Documents*; J. Rummens: *Bibliographie*.

- III-IV - (Fasc. su « La notion de vérification ») - G. Ryle: *The Verification Principle*; R. M. Chisholm: *Verification and Perception*; H. Feigl: *Confirmability and Confirmation. Some comments on the empiricist criterion of meaning and related issues*; A. Pap: *Other Minds and the Principle of Verifiability*; G. I. Warnock: *Verificacion and the Use of Language*; V. F. Lenzen: *Vérification in Science*; T. Cze-zowski: *De la Vérification dans les sciences empiriques (Analyse lo-gique)*; R. Aran: *De la vérification de la valeur du pronostic en Psy-chologie appliquée*; R. Campbell: *Sur une interprétation de Parmé-nide par Heidegger*.

* * *

REVUE THOMISTE - A. 1951.

- I - F. M. Braun O. P.: *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean*; J. M. Henri-Rousseau O. P.: *L'être, valeur intelligible*; A. Marc S. J.: *Métaphysique du beau*; O. Lacombe: *La mystique naturelle dans l'Inde*; B. Lavaud O. P.: *Pie XII docteur et promoteur de la vie religieuse*; H. Diepen O. S. B.: *Note sur le baslisme et le dogme d'Ephèse*; P. Mo-raux: *Recherches sur le De Caelo d'Aristote*; M. J. Nicolas O. P.: *Théologie mariale*; M. Corvez O. P.: *Théologie de la foi*.
- II - Ch. Journet: *L'église dans sa préparation et dans sa consommation*; F. M. Braun O. P.: *Le sens plénier et les Encycliques*; M. Corvez O. P.: *Existence et essence*; L. Gardet: *En l'honneur du millénaire d'Avi-cenne*; G. Vajda: *Les notes d'Avicenne sur la théologie d'Aristote*; M. M. Anawati O. P.: *La tradition manuscrite orientale de l'Oeuvre d'Avicenne*; H. D. Dondaine O. P.: *A propos d'Avicenne et de Saint Thomas*; M. Labourdette: *Un essai de théologie comparée*; Ch. V. Henris O. P. et H. Diepen O. S. B.: *Echange de vues sur la liberté humaine du Christ*.
- III - *Pour le quinzième centenaire du Concile de Chalcédoine*; R. Bernard O. P.: *Jean le Théologien du Verbe Incarné*; H. De Riedmatten O. P.: *Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire*; H. Diepen O. S. B.: *L'Assumptus homo à Chalcédoine*; M. J. Nicolas O. P.: *La doctrine Christologique de Saint Léon le Grand*; M. J. Nicolas: *Christologie*; L. Gardet: *Philosophie et loi religieuse en Islam et dans le Judaïsme Médiéval*.

* * *

RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA - A. 1951.

- I - Pio XII: *Lettera Enciclica « Humani Generis »* - Testo latino, versione italiana; A. Gemelli: *Il significato storico della « Humani Generis »*; R. Garrigou-Lagrange: *L'Encyclique « Humani Generis » et la doc-trine de S. Thomas*; F. Olgiati: *Rapporti tra storia, metafisica e re-ligione*; C. Calvetti: *Dai « Commenti » alla Enciclica « Humani Ge-neris »*.
- II - L. M. Paluella: *Note sull'Aristotele latino medioevale*; G. Ballanti: *Il problema dell'essere in Ludwig Feuerbach*; E. Bertola: *Lo sciopero parigino del 1229 e i nuovi centri culturali*; S. Vanni Rovighi: *La filo-sofia della natura in Nicolai Hartman*; E. Olgiati: *Religione e filosofia nell'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*; G. Alvarez: *Epi-stemologia del contare*.
- III - I. Mancini: *La metafisica dell'agire*; G. Lunati: *Studi hegeliani: Lo-gica e metafisica di Jena*; G. Penati: *Il Pentateuco e la metafisica*; S. V. Rovighi: *Il « Colloque international de phénoménologie »*; E. Lussu: *Il problema della ragione*; A. Lupi: *Il problema morale di un'opera recente di A. Guzzo*.

- IV - L. Pelloux: *Werner Jaeger e la teologia naturale nella più antica filosofia greca*; G. Aceti: *S. Tommaso d'Aquino e la politica*; A. Bonetti: *L'insegnamento della filosofia nelle scuole medie superiori*; E. Magrini: *La nuova edizione critica delle opere di G. Duns Scoto*; G. Soleri: *Inediti sull'anima nel Rinascimento*.
- V - P. Gaja: *Lo stato attuale degli studi sulle fonti dello spinozismo*; F. Rivetti Bardò: *Dialettica e storicismo: punto di divergenza tra Croce ed Hegel*; G. Ballanti: *Psicologismo ed esistenzialismo*; L. De Raeymaecker: *La fondation de l'Institut supérieur de philosophie à l'Université de Louvain*; G. Penati: *Galilei e la metafisica*.
- VI - L. Mancini: *Trascendentalità e partecipazione nella metafisica di Lovaino*; G. Lunati: *Studi Hegeliani: Le preoccupazioni sistematiche prima del 1812*; L. Pelloux: *Scienza e filosofia nel discorso di S. S. Pio XII alla Pontificia Accademia delle scienze*; M. Schiavone: *Studi recenti intorno ad Aristotele*.

* * *

RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA - A. 1951.

- I - C. Mohrmann: *Ave gratificata*; M. Maccarrone: *Teologia e Diritto Canonico nella Monarchia III, 3*; Card. G. Mercati: *Intorno a Eugenio IV, Lorenzo Valla e Fra Ludovico da Strassoldo*; P. Paschini: *La flotta papale alla Prevesa (1538)*; M. H. Laurent: *I Vescovi di Sicilia e la decima Pontificia del 1274-1280*; A. Frugoni: *Laudi aquilane a Celestino V*; R. Guarnieri: *Ricordi d'una visita apostolica del 1566 a cistercensi di Toscana*.
- II - J. Glénisson: *Les origines de la revolte de l'état pontifical en 1375*; G. B. Picotti: *Nuovi studi e documenti intorno a Papa Alessandro VI*; J. Leclercq O. S. B.: *Une épître d'Innocent II à l'Évêque Henri de Bologne*; R. Weiss: *Per una lettera di Lorenzo d'Aquileia sullo studio del greco e delle lingue orientali a Parigi alla fine del duecento*; Card. G. Mercati: *Un Codice del Perotti a S. Daniele del Friuli*; G. Coniglio: *I benefici ecclesiastici di presentazione regia nel regno di Napoli nel secolo XVI*.
- III - P. Glorieux: *Autour des registres de Grégoire X*; A. Maier: *Per la storia del processo contro l'Olivi*; P. Paschini: *Gli scritti religiosi di Daniele Barbaro*; H. Kühn - Steinhausen: *Il Cardinale Pietro Colonna e la sua biblioteca*; M. Maccarrone: *La traslazione di S. Ruffino nel 1362 e la sua arca in Forlì*; S. Ekwall: *Quando morì il B. Giovanni dalle Celle?*; A. Mercati: *Dubbio su un episodio della vita di Fra Sisto da Siena*; R. Guarnieri: *Il quietismo in otto mss. Chigiani. Polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703*.

* * *

RIVISTA DI STUDI POLITICI INTERNAZIONALI - A. 1951

- I - *L'equilibrio delle impotenze*: A. Giannini: *L'armistizio italo-francese*; F. Jacomoni: *Il Patto a quattro*; E. Pasztor: *La Repubblica cristiana del Pallavicino*; R. Kempner: *La pace separata di Stalin nel 1943*; V. Korda: *Le trasformazioni della natura in Russia*; A. Felici: *La federazione tra Eritrea e Etiopia*; M. Oddini: *Lo statuto dell'Africa sud-occidentale*.

- II - *La costruzione del Medio Oriente; Ancora su « L'equilibrio delle impotenze »*; A. Jachino: *Il Mediterraneo dal punto di vista strategico*; M. Levi: *L'Islam ed il Mediterraneo nel Medioevo*; M. Oddini: *L'Italia nel Consiglio di amministrazione fiduciaria*; M. Adriani: *Linea di una estetica Europea*; L. Caiani: *Il problema delle Facoltà di scienze politiche*; A. Giannini: *Profili di uomini politici*.
- IV - *Prospettive politiche in Asia*; M. Toscano: *L'Italia e gli accordi tedesco-sovietici del 1939*; C. Giglio: *La questione del lago di Tana (1902-1941)*; R. Storrs: *Ricordo di re Abdullah di Giordania*; A. Giannini: *Il Ministro degli Esteri nel Regno Unito*; E. Pesso: *Politica altoatesina*.

* * *

RIVISTA DI VITA SPIRITUALE - A. 1951

- I - P. Anastario del SS. Rosario O.C.D.: *L'Assunzione della Vergine, dogma di attualità*; P. G. Roschini del S.D.M.: *L'Assunzione di Maria e la vita spirituale*; La Redazione: *La maternità spirituale della Madonna. Cronaca*; P. Nilo di S. Brocario O.C.D.: *La comunicazione Trinitaria alla Vergine*; P. Gabriele di S. M. Madd., O.C.D.: *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria SS.ma secondo la dottrina di S. Giovanni della Croce*; P. Gregorio di Gesù Crocifisso: *Visione beatifica e assunzione*.
- II - La Redazione: *L'aggiornamento dei religiosi*; P. Gabriele di S. M. Madd. O.C.D.: *Vita contemplativa, attiva e mista*; La Redazione: *La Costituzione Apostolica « Sponsa Christi »*; P. Adeodato di S. Teresa B. G., O.C.D.: *L'educazione nel noviziato*; P. Timoteo d. V. P. C. P.: *L'aggiornamento delle Missioni al popolo*; La Redazione: *Esortazioni alla Religione*.
- III - La Redazione: *Obbedienza o docilità*; S. E. Mons. A. Ottaviani: *« Siate, cristiani a movervi più gravi »*; P. Gabriele di S. Maria Madd., O.C.D.: *Che cosa è la mistica?*
- IV - P. Gabriele di S. M. Madd., O.C.D.: *La personalità*; Un Carmelitano d'Italia: *Edith Stein*; P. G.: *Le caratteristiche della pietà cristiana*; La Redazione: *Il Congresso mondiale per l'apostolato dei laici*; *Un Congresso di educatori*.

* * *

RIVISTA ROSMINIANA - A. 1951.

- I - A. Faggiotto: *L'« Humani generis » e gli studi storico-religiosi*; P. Cheula: *La « libertà di pensiero » nella filosofia rosminiana*; M. T. Antonelli: *Momenti e problemi di uno spiritualismo cristiano*; L. Bulferetti: *Aristolismo filologico*; S. Alberghi: *La « Moralità » di Guzzo*; E. Pignoloni: *Sulle forme dell'essere*; E. Caruso: *Filosofia e Metafisica*.
- II - B. Brunello: *Storicismo e filosofia della storia*; D. Morando: *Il problema del metodo nell'educazione*; R. Borzaga: *Un precursore di Rosmini: Giovenale Ruffini*; F. Alessio: *Sulla leggenda di Averroè empio*.
- III - R. Resta: *Dalla « Fisica nuova » a Dio*; E. Turolla: *A proposito di uno specchio ideale e manifestante per realtà di se stessa ignara*; U. Honan: *L'opinione comune e la gnoseologia scolastica prevalente*; D. Morando: *Il problema del metodo nell'educazione*; E. Pignoloni: *Il mistero confortante e stimolante della Trinità*.
- IV - S. Porrino: *Il « sistema degli enti »: fenomenismo - idealismo - realismo*; M. Raoss: *Anassagora e Crizia*; M. T. Antonelli: *Il significato del Prosligion di Anselmo d'Aosta*; D. Morando: *L'educazione nella Russia contemporanea*; E. Pignoloni: *Che cos'è la metafisica? Osservazioni alla metafisica dell'esperienza interna*; B. Brunello: *Blondel ossia della buona volontà*; S. Alberghi: *Il « Germinale » di A. Guzzo*.

* * *

SOPHIA - A. 1951.

- I - C. Ottaviano: *Intorno al significato storico dell'idealismo italiano*; M. Rocca: *Scienza e Trascendenza*; C. Ottaviano: *Intorno alla legge della conservazione dell'energia, ossia del materialismo*; E. Troilo: *Metafisica e Filosofia dello spirito in G. Leibniz*; J. Sivadjan: *Transformation de Galilée ou transformation de Lorentz?*; A. M. Dell'Oro: *Relatività e realtà*; L. Sturzo: *La scuola libera*; A. Barbieri: *Influssi orientali sul pensiero di Platone e dell'antica Accademia*; L. Tondelli: *Rassegna gioachimito-dantesca*; G. Martelli: *Il problema etico attraverso la metafisica del realismo critico*; F. Leonardi: *Sociologia e tecniche sociometriche*.
- II - F. J. Von Rintelen: *Nuove vie per la trascendenza*; C. Ottaviano: *Machiavellismo in tono minore, ovvero: Quattro menzogne moderne*; A. Casiglio: *Classicismo e romanticismo come forme del giudizio*; M. Rocca: *Pensiero e divinazione*; M. Sansoni: *La teoria unitaria di Einstein*; A. M. Dell'Oro: *La filosofia teoretica in Italia*; C. Ferro: *Rassegna della filosofia italiana nel 1950 (Storia della Filosofia)*; C. Ritarossi: *Pasquale Galluppi e la sua interpretazione del pensiero cartesiano*; F. Leonardi: *Dinamica e causalità sociale*; G. Nirchio: *G. B. Vico e la Scienza del Diritto*.
- III-IV - B. Brunello: *Sulla costituzione della legge morale*; C. Ottaviano: *Intorno al principio di causa*; F. Leni di Spadafora: *Spunti di approssimativismo nella filosofia greca*; E. Bertola: *La dottrina dello spirito in Alberto Magno*; M. Giorgiantonio: *Descartes e i suoi recenti interpreti (1937-1950)*; J. Sivadjan: *Le principe de la réciprocité du mouvement*; C. Ottaviano: *Intuizionismo e logicismo in matematica*; G. Capone Braga: *Microevoluzione e macroevoluzione secondo le ricerche della genetica*; G. Chilosì: *Un argomento astronomico in favore dell'ipotesi balistica della luce*; M. E. Reeves: *The abbot Joachim's Disciples and de Cistercian Order*; L. Tondelli: *Un epistolario di Gioacchino da Fiore e un falso di Filippo Stocchi*; M. Rezzani: *La dottrina del carattere intelligibile nella « Critica del Giudizio »*.

* * *

STUDIUM - A. 1951.

- I - A. Obertello: *L'uomo che rise di tutto*; G. Casella: *Visione sacramentale dell'uomo*; L. Scremin: *La crociata della bontà del metodo Oginò*; A. Rigobello: *La disciplina dell'esistenza*; F. Carena: *Problemi dell'arte visti da un artista*; F. Molina: *Magnetismo terrestre e ionosfera*.
- II - F. Piemontese: *Il tradizionalismo filosofico e l'Enciclica « Humani Generis »*; R. Crippa: *Prospettive sull'istruzione femminile*; L. Valentini: *Messico, terra dei vulcani*; N. Fabbretti: *Thomas Merton scrittore obbediente*; G. Lami: *L'uomo questo insetto assistito*.
- III - S. Jacini: *Relazioni tra Stato e Chiesa durante il Risorgimento*; F. M. Dominedò: *Appunti sul solidarismo*; G. Baget-Bozzo: *Gramsci e la fondazione della teoria della politica*; L. Pelloux: *Fede e esperienze di intellettuali*; M. Puppo: *Machiavelli o il mito dell'azione pura*; L. Ferrara: *Motivi della pittura italiana del primo Seicento*.
- IV - G. C. De Ménasce: *Fede, Speranza e Carità*; A. C. Moro: *La disciplina giuridica dei partiti*; C. Busnelli: *Il contributo della tecnica medico-psicologica alla pedagogia nei villaggi dei ragazzi*; G. A. Martinelli: *Prima della carità?*; M. P. Flich: *Sull'opera di Graham Greene*; G. B. Tragella: *Missioni e unità della Chiesa*; S. Majerotto: *La teoria della politica della piena occupazione*.

- V - G. Lami: *Medicina e politica sociale*; N. Vian: *Fantasia e realtà storica nel rinnovamento di Giulio Salvadori*; A. Rigobello: *Dall'estetismo alla politica di equilibrio*; V. Volpini: *I cristiani e il mondo moderno*; M. Puppo: *Orientamenti della « stilistica »*; P. Brezzi: *Spiritualità monastica dei secoli XI e XII*.
- VI - J. Guitton: *La Vergine e il tempo*; A. Mor: *Immagini di Fiandria e Vallonia*; N. Berther: *A proposito di istruzione femminile*; F. Montanari: *Umanesimo e Cristianesimo*; M. P. Flick: *Nero e Bianco in Bernanos*; L. Pelloux: *Esistenza e persona*; L. Scremin: *Il residuo « irrazionale » nelle ipotesi evoluzionistiche*.
- VII-VIII - G. Mira: *Evoluzione moderna delle professioni*; F. Montanari: *Funzione culturale delle categorie professionali*; S. Golzio: *Funzione mediatrice della professione*; C. Lega: *Professioni intellettuali e trasformazione organizzativa della comunità*; E. Guano: *Coerenza cristiana della vita*; F. Semi: *Il carteggio Croce - Vossler*; M. Puppo: *Che cos'è il romanticismo?*; C. Codegone: *Problemi di organizzazione industriale*.
- IX - F. Piemontese: *Romano Guardini e il suo incontro con Cristo*; E. Pesce: *Il realismo cristiano di Giulio Salvadori*; A. Billeci: *Le due aziende dello Stato*; F. Montanari: *L'opera di Bruno Cicognani*; A. Gismondi: *Evoluzione e fede cattolica*; G. Zappa: *Matematica e neopositivismo*.
- X - F. Di Piazza: *Riflessioni Peripatetiche sul coraggio*; A. Erede: *Un delicato poeta del Seicento inglese: Henry Vaughan*; A. Rigobello: *Oltre lo storicismo*; F. Montanari: *La poesia di Ludovico Ariosto*; G. Lami: *Sessuologia, pseudo-scienza e vera pornografia*.
- XI - G. Colonnetti: *La tecnica strumento di elevazione dell'uomo*; G. B. Cavallaro: *Il cinema italiano del dopoguerra*; M. Puppo: *Problemi di critica tassesca*.
- XII - A. Moro: *Le funzioni sociali dello Stato*; S. Jacini: *Cultura « sacra » e cultura « profana »*; G. B. Tragella: *Nuovi orientamenti nei rapporti fra cattolici e protestanti*; G. Dore: *La Pedagogia di Augusto Baroni*; G. Lami: *Precisazioni definitive sulla morale matrimoniale*.

* * *

THE THOMIST - A. 1951.

- I - (Fasc. su « The Assumption ») - *Munificentissimus Deus*, Arch. Cicognani: *The Assumption - and Devotion to Mary in America*; F. I. Sheen: *The Assumption and the Modern World*; C. Friethoff: *The Dogmatic Definition of the Assumption*; G. M. Roschini: *The Assumption and the Immaculate Conception*; K. J. Healy: *The Assumption among Mary's Privileges*; M. D. Philippe: *The Assumption in the Spiritual Life*; F. M. Abel: *The Places of the Assumption*; W. O' Shea: *The History of the Feast of the Assumption*; J. B. Carol: *A Bibliography of the Assumption*.
- II - J. A. Creaven: *The Doctrine of God in Personalism*; G. Carrière: *Plotinus' Quest of Happiness*; H. Veatch: *Basic Confusions in Current Nations of Propositional Calculi*.
- III - J. M. Egan: *Blessed Pius X and Theology*; J. A. Oesterle: *Toward an Evaluation of Music*; M. W. Hess: *Hegelianism and the Making of the Modern Mind*; R. P. Sullivan: *Natural Necessitation of the Human Will*.
- IV - J. Collins: *Kierkegaard and Christian Philosophy*; A. E. Vassilion: *The Platonic Theory of Inspiration*; R. P. Sullivan: *Natural Necessitation of the Human Will*.

* * *

VIRTUD Y LETRAS - A. 1951.

- I - G. Acosta C. M. F.: *La Oportunidad Dogmática y la Muerte de Maria en la Bula de la Asunción*; M. Peinador: *El Alegorismo de la Escuela Alejandrina*; S. de J. Gómez C. M. F.: *El Eter o Movimiento Absoluto*; R. M. Tisnés C. M. F.: *San Antonio Maria Claret y la Asuncion*.
- II - A. Rivera C. M. F.: *Santo Tomás Exégeta*; M. A. Ramírez C. M. F.: *Quinto Centenario de Isabel la Católica*; M. Peinador C. M. F.: *El Alegorismo de la Escuela Alejandrina*; J. Garcia F. Bayón C. M. F.: *Deberes Profesionales Generales*; M. T. Roncancio C. M. F.: *Apuntes sobre Psicología experimental*.
- III - A. Sánchez Peña C. M. F.: *El Beato Pio X Patrono y Abogado de la Paz*; M. Peinador C. M. F.: *El Alegorismo de la Escuela Alejandrina*; O. M. Cuéllar C. M. F.: *A propósito de un Centenario: P. Luis Coloma*; S. de J. Gómez C. M. F.: *La Edad del Género Humano*; J. M. Gorricho C. M. F.: *S. Antonio Maria Claret, Orador Sagrado*.
- IV - F. Vélez C. M. F.: *Manizales, 1848-1951*; G. Huertas C. M. F.: *Fray Marcelino de Castellui y su Método Panantropológico*; O. Villegas Pérez: *Manizales. Aquilino Villegas*; R. Baracaldo: *El Evangelio de la Segunda Venida de Cristo*; M. Ramirez C. M. F.: *El Obsequio Racional del Acto de Fe*; J. M. Restrepo Maua: *El Monicongo de Chelitas o el Poder de la Sugestión, (Historieta inédita)*; J. García F. Bayón C. M. F.: *El Secreto Profesional*; I. Cleves C. M. F.: *Fenelón a tre Siglos*; M. Peinador C. M. F.: *El Alegorismo en la Escuela Alejandrina*; J. A. Silva C. M. F.: *José Joaquín Casas*.

* * *

VITA SOCIALE - A. 1951.

- I - C. Zaccaro: *Fraterno aiuto cristiano*; P. A. Haven: *L'organizzazione del laicato*; T. Lupo: *Pilastro della vita sociale*; P. Amaldi: *Sport e castità*; G. Mozzi: *Solidarietà economica organizzata*; P. Viotto: *L'educazione sociale nell'umanesimo integrale di J. Maritain*.
- II - M. R. Loen O. P.: *Parrocchia, Missione e Azione Cattolica*; R. Santilli O. P.: *Gli studenti parlano di purezza*; S. Lucarini: *I Cattolici italiani e il riarmo*; L. da Novara O. P.: *Sport e Spiritualità*; Mons. Delay Arc. di Marsiglia: *Bisogna occuparsi degli operai*; P. Viotto: *L'educazione sociale in J. Maritain (cont.)*.
- III - S. Lucarini: *Noi e i Comunisti*; R. Santilli: *Perchè vuoi essere puro?*; F. Bongiovanni: *Pareri discordi su sport e castità*; L. De Gobbi: *Pio X fu Papa sociale?*; E. Brianza: *Superamento dei partiti*; G. Mozzi: *Dal Liberalismo al Corporativismo*.
- IV-V - P. Santilli O. P.: *Il valore di una Settimana Sociale*; A. Merlini: *Perchè la massa operaia non è cristiana*; S. Lucarini: *Comunismo e scristianizzazione del proletariato*; G. Barra: *Esperienze di penetrazione cristiana nel mondo operaio*; E. Bosco: *Esigenze sacerdotali nella fabbrica*; P. Mazzolari: *Gli operai hanno bisogno di essere capiti*; *Vita Sociale: Conformismo o libertà cristiana?*; P. Paluzzi O. P.: *Cristianesimo, Islamismo, Comunismo*; G. Scaltriti O. P.: *La salvezza per mezzo degli Ebrei*; G. Mozzi: *Le nuove corporazioni*.
- VI - Mons. G. Siri: *Il Sindacalismo nell'ora attuale*; R. Santilli: *Se gli operai sapessero!*; R. Spiazzi: *Azione Cattolica e Vita Politica*; *Conclusioni del Congresso dell'Apostolato dei laici*; L'Isola: *Emanuel Mounier al vaglio di due opere*; G. Scaltriti: *La vera origine e la probabile fine del comunismo russo*; R. Francisco: *Sport e Spiritualità*.

N O T I Z I A R I O

L' XI CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

L' XI Congresso Internazionale di Filosofia che si terrà a Bruxelles dal 20 al 26 agosto 1953 ha assicurato fin da oggi il più sicuro successo. A tutt'oggi più di quattrocento comunicazioni sono già pervenute al Segretariato. Tutte le comunicazioni saranno integralmente pubblicate nei volumi degli Atti, che saranno pronti tre mesi prima dell'apertura del Congresso e saranno spediti ai membri attivi in modo da permettere una seria preparazione alla discussione. Si prevede che il numero dei membri attivi sorpasserà il migliaio.

Abbiamo già indicato nel n. 3 del 1952 di Sapienza i problemi che verranno trattati nel Congresso. Ricordiamo che la quota d'iscrizione per i membri attivi, con diritto a una copia dei volumi degli Atti, è di cinquecento franchi belgi, mentre per i membri aderenti è di duecento franchi belgi.

Per informazioni e iscrizioni rivolgersi al Secrétariat XI Congrès International de Philosophie: Prof. Ch. Perelman, 32, rue de la Pêcherie UCCLE - Bruxelles.

* * *

IL XVI CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA

Il XVI Congresso Nazionale di Filosofia, promosso dalla Società Filosofica Italiana, si terrà a Bologna dal 19 al 22 Marzo 1953. Il tema centrale che il Congresso è chiamato a discutere è: « Il problema della filosofia, oggi » (intendendosi portare l'attenzione sulla possibilità, realtà, compito e funzioni che oggi, in relazione alla cultura del nostro tempo, possono attribuirsi, dai vari punti di vista, all'indagine filosofica). Gli studiosi italiani di filosofia sono invitati a recare il loro contributo alla discussione di questo tema centrale; il Congresso tratterà tuttavia anche altri temi, in relazione alle comunicazioni che verranno presentate.

La quota d'iscrizione al Congresso è di L. 500 per i soci della Società Filosofica Italiana, di L. 1000 per gli altri. L'iscrizione dà diritto a partecipare a tutti i lavori del Congresso ed a ricevere il volume degli Atti.

Il Comitato Esecutivo del Congresso è composto dei Proff.: N. Abbagnano, A. Banfi, F. Battaglia, E. P. Lamanna, M. F. Sciacca, U. Spirito, L. Stefanini.

L'Ufficio di Segreteria del Congresso, al quale debbono essere inviate le comunicazioni e le iscrizioni ha sede presso il Prof. Mario Dal Pra, Viale Aronne 42, Milano.

* * *

SOCIETÀ' FILOSOFICA ITALIANA

In un Convegno filosofico organizzato a Milano, il 1° giugno 1952 fu discussa e decisa la ricostruzione d'una Società Filosofica Italiana.

Dal Progetto di Statuto riportiamo gli articoli fondamentali:

1) E' costituita un'associazione fra docenti e cultori di discipline filosofiche col nome di « Società Filosofica Italiana ».

2) Scopo della Società è di promuovere: a) la ricerca filosofica sul piano scientifico; b) un idoneo ordinamento delle strutture culturali didattiche e pratiche della ricerca filosofica; c) l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e la costituzione di centri locali di studio; d) l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e quelle di altri paesi.

3) Per il raggiungimento di tali scopi, la Società prevede e propone: riunioni periodiche locali, convegni e congressi nazionali, edizioni di collezioni e di opere, istituzioni di corsi, assegnazioni di borse di studio, concorsi a premi, partecipazioni a congressi internazionali ed ogni altro mezzo atto a conseguire il suo fine.

4) Possono essere membri della Società: a) i docenti di Filosofia delle Università (straordinari, ordinari, fuori ruolo e in quiescenza); b) gli incaricati e i liberi docenti di filosofia nelle università; c) i docenti di filosofia delle scuole medie; d) i laureati in filosofia; e) i cultori di studi filosofici e quanti abbiano interesse alla ricerca filosofica, purché presentati da due soci appartenenti alla categoria a.

La prima assemblea generale della ricostituita Società Filosofica Italiana si riunirà a Bologna il 19 marzo 1953. In questa riunione verrà discusso lo Statuto ed eletto il Comitato direttivo.

La quota d'iscrizione è di L. 300. La Segreteria provvisoria generale è presso: Prof. Mario Dal Pra - Viale Argonne 42 - Milano.

* * *

CONGRESSO DI FILOSOFIA

Dalla Società Italiana per gli Studi Filosofici e Religiosi vien promosso un Congresso di Filosofia da tenersi dal 4 al 6 Ottobre a Milano nei locali della Università Cattolica del S. Cuore sul tema generale: «Le basi della metafisica classica».

Le relazioni generali saranno tenute dai Prof. C. Mazzantini, U. Padovani, Mons. F. Olgiati, C. Fabro, G. Bontadini. Mons. F. Olgiati commemorerà B. Croce e il Prof. M. Gentile commemorerà Platone.

Per ogni informazione rivolgersi al Dott. Prof. Ferro, Segretario della Società italiana per gli studi filosofici e religiosi - Piazza S. Ambrogio, 9 - Milano.

* * *

PREMIO IN FILOSOFIA «CONVEGNI DI GALLARATE» STELLA CASAZZA CASTELLI

Il Comitato promotore del Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate, costituito in Commissione giudicatrice del concorso per l'assegnazione del Premio in filosofia «Convegni di Gallarate - Stella Casazza Castelli», scaduto il termine per la presentazione dei lavori, esaminati e confrontati gli undici lavori pervenuti, riconosciuto che il concorso ha rivelato nella maggior parte dei lavori medesimi un fervore e un'acutezza di indagini meritevoli del più alto interesse ed elogio, comunica quanto segue:

1. - Il premio di L. 300.000 è stato assegnato al Dott. Giovanni Di Napoli, per il lavoro: «L'idea dell'essere nella filosofia greca», col seguente giudizio: Ricerca notevolissima sul problema fondamentale della metafisica, motivo centrale di tutta la filosofia greca, ricerca condotta con uguale competenza per quanto riguarda sia la conoscenza immediata dei testi, sia la loro interpretazione speculativa. Per l'impostazione problematica, il metodo discorsivo e le conclusioni logicamente dedotte, il lavoro rappresenta un contributo originale sull'argomento.

2. - Altri tre lavori vengono « segnalati con giudizio pienamente favorevole », autorizzando gli autori a usare questa qualifica nell'eventualità della pubblicazione dei medesimi: « Il problema degli universali, A. Carlini: dall'attualismo allo spiritualismo », « Il contributo filosofico di F. Mounier ».

3. - Non avendo proceduto la Commissione, eccetto che per il lavoro premiato, all'apertura delle buste relative agli altri lavori, i dodici concorrenti non premiati possono ripresentare gli stessi lavori, o nella stesura attuale o rielaborati, per un prossimo concorso. Coloro i quali desiderassero, per qualunque motivo, ritirare le copie dattiloscritte, sono pregati di rivolgersi al notaio Dottor Antonio Nalin, Via Davilla, Padova, presso il quale sono state depositate, col vincolo della segretezza del nome, le copie stesse e le buste con le sigle.

4. - Una copia dei lavori presentati al concorso rimane conservata nella Segreteria del Centro.

5. - Si fa presente agli interessati che il termine utile per la presentazione dei lavori per il prossimo Premio è la mezzanotte del 30 giugno 1953.

* * *

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

Ambrosetti Giovanni: *Il diritto naturale nella riforma cattolica* - Dott. A. Giuffrè, Edit. Milano, 1951.

D'Ascoli Emidio: *Spiritualità precristiana* - Della collezione « Guide di cultura » diretta da M. F. Sciacca - Morcelliana - Brescia, 1952.

Goretti G.: *Nel mio mondo con voi* - Castaldi Editore - Milano 1952.

Horowitz I. Louis: *The Renaissance philosophy of Giordano Bruno* - New York 1952.

Lumbreras P.: *De Prudentia* - « Angelicum » - Roma 1953.

Olgiati F.: *Il concetto di Giuridicità nella scienza moderna del diritto* - Edizione Vita e Pensiero - Milano 1950.

Quarto di Paolo Angelo: *Ipotesi e realtà* (appunti di critica) - Prof. P. Maglione, Editore - Roma, 1949.

Regamery P. R., O. P.: *Art Sacré au XX^e Siècle?* - Ed. Du Cerf. Paris 1952.

Savonarola Gerolamo: *Guida spirituale* - a cura di Fr. E. Ibertis O. P. e Fr. Gundisalvo Odetto O. P. - L.I.C.E. - R. Berruti e C. - Torino, 1952.

I - *Vita cristiana.*

II - *Vita vedovile.*

III - *Spiritualità cristiana.*

IV - *Vita religiosa.*

Zerella Francesco: *L'ecletticismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del secolo XIX* - Editoriale Opere Nuove - Roma, 1952.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 20 Marzo 1953

Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - 20 Marzo 1953

ASPETTI DEL PLATONISMO TOMISTA

Premessa

I neotomisti recenti sono d'accordo nel riconoscere che nella sintesi filosofica dell'Aquinate non confluiscono meno i motivi del platonismo pagano e cristiano che le dottrine aristoteliche. E' appunto la convergenza di questi motivi platonici e aristotelici che fa la perenne vitalità e attualità del tomismo. Platonismo e aristotelismo, prescindendo dalle contingenti sistemazioni storiche, intesi come esigenze del filosofare, hanno la loro ragion d'essere nella stessa struttura della mente umana e corrispondono alla duplice tendenza analitica e sintetica dell'intelletto. L'aristotelismo accentua la tendenza analitica, il platonismo la tendenza sintetica; l'esasperazione dell'una o dell'altra conduce nei meandri ciechi del positivismo inetto e pigro all'audacia della sintesi, o all'ebbrezza dei voli sintetici divelti dal controllo dell'esperienza. Quasi tutte le unilateralità del pensiero filosofico attraverso i secoli, si possono ricondurre a una di queste due visuali della realtà.

La grandezza di S. Tommaso non sta meno nell'acutezza con la quale ha condotto le sue indagini filosofiche quanto nell'equilibrio con il quale ha saputo risolvere le maggiori questioni del pensiero.

Nonostante l'universale riconoscimento del posto che il platonismo occupa nella sintesi tomistica, quando vogliamo sapere con precisione in che cosa consista il platonismo di S. Tommaso, non è facile avere una risposta soddisfacente. E' comodo, per chi vuol liberarsi dal pensiero classico, dissociare il platonismo dall'aristotelismo e fare di S. Tommaso un eclettico che raccatta brandelli di Platone e brandelli di Aristotele più o meno coerentemente giustapposti. Per cogliere invece, nel suo giusto significato, la sintesi tomista non basta mostrare, dissociandoli, gli elementi platonici e quelli aristotelici, è necessario vederli nella loro mirabile fusione sintetica. O si sanno vedere insieme o si falsifica il significato del tomismo.

Senza alcuna pretesa di esaurire un tema così complesso come questo, ci accontenteremo di sottolineare alcuni aspetti di più evidente ispirazione platonica e di più vaste risonanze sistematiche. La concezione gerarchica del reale, la dottrina della partecipazione, il primato del bene, l'aspirazione all'Assoluto, se non sono tutto il platonismo, sono tali che, senza di queste dottrine, non avrebbe senso parlare di platonismo (1).

Aristotelismo iniziale

Occorre rilevare che il punto di partenza della metafisica tomista è decisamente aristotelico nel senso ch'egli parte dall'esperienza. S. Tommaso non comincia il suo filosofare additando idealisticamente e aprioristicamente il cielo, come il Platone del celebre affresco raffaellesco, ma guarda e accenna alla terra come Aristotele. La pista di lancio per i voli metafisici S. Tommaso la costruisce sulla terra ferma dell'esperienza immediata della realtà sensibile nella quale siamo immersi e della quale la filosofia vuol essere la giustificazione suprema. L'esperienza per S. Tommaso aveva un significato più ricco di quello che ha oggi nella filosofia corrente, tanto profana quanto Scolastica. Troppo frequentemente oggi, dopo l'imperversare del dualismo cartesiano, si spezza la ricca unità dell'esperienza umana integrale, limitandola all'esperienza sensibile e si nega alla percezione intellettuale svuotata di concretezza, il diritto di chiamarsi ancora esperienza. In S. Tommaso non esiste una simile rottura fra i due ordini di conoscenza. Distinzione non significa discontinuità. L'esperienza umana integrale ha sempre origine dai sensi, senza dei quali non sarebbe nemmeno possibile, (*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), ma non vi è mai un solo istante in cui rimanga nel solo ambito dei sensi. L'esperienza è umana soltanto quando è pervasa dalla luce intellettuale e l'intelletto investe subito, senza differenza di tempo, tutta l'esperienza sensibile cogliendola nel suo aspetto metafisico di realtà esistente in quanto esistente. Qualsiasi cosa attinga l'intelletto umano l'attinge sotto questo aspetto che è insieme il più universale e il più singolare, il più indeterminato e il più determinato e concreto. E' qui il momento più ricco e caratteristico

(1) Per quanto è stato possibile nelle citazioni si dà il numero delle edizioni manuali numerate pubblicate da Marietti e precisamente: per il Commento alla Metafisica aristotelica l'edizione Cathala (1935); per gli altri Commenti Aristotelici le recentissime edizioni del P. Spiazzi; per il Commento a Dionigi l'edizione del P. Pera.

dell'esperienza umana integrale. E' il momento dell'intuizione intellettuale o intuizione metafisica come altri preferisce chiamarla (2). L'intelletto trasfigura istantaneamente, supertemporalmente, il contenuto dell'esperienza sensibile elevandola al livello dell'intelletto, cioè al livello dello spirito. E' questa l'astrazione che precede ogni altra astrazione e dalla quale ogni altra astrazione prende significato e valore. Il carattere proprio di questa elevazione consiste in ciò che nell'intelletto le cose acquistano in qualche modo la natura dell'intelletto: ciò che era particolare diviene universale, ciò che era sensibile diviene intelligibile, ciò che era molteplice diviene uno, ciò che era composto diviene semplice, ecc. (3). Da quest'intuizione trasfigurante della realtà, scaturisce la nozione dell'essere in quanto essere, di tutti i suoi attributi trascendentali e dei primi principi ontologici e logici della realtà. Di qui si sviluppa tutta la logica e tutta l'ontologia tomista.

Le caratteristiche principali di questa che abbiamo chiamato intuizione intellettuale umana, includente nella sua ricchezza ogni concretezza, sono due:

a) Anzitutto parte dall'esistente sensibile e l'esistente sensibile in senso pieno è la *sostanza* sensibile (aristotelicamente intesa). L'intuizione intellettuale giunge direttamente al cuore della realtà, ne attinge prima la viscere (la sostanzialità) secondariamente la superficie (gli accidenti).

b) In secondo luogo la percezione intellettuale (e perciò metafisica) dell'esistente ha un'*apertura infinita*, in quanto nell'esistente come tale coglie, implicitamente e confusamente, ma attualmente l'attuale relazione che ogni esistente ha con ogni esistente. E appunto in questo senso che l'esperienza umana acquista una densità e una profondità infinita.

Nella luce di queste due caratteristiche possiamo comprendere più esattamente quale sia l'*ens in quantum ens* nella conce-

(2) Cfr. HENRI-ROUSSEAU I.-M. O. P.: *L'être valeur intelligible*, in *Revue Thomiste*, I, 1951, pp. 69-111; IDEM: *De l'être fini a sa cause*, in *Revue Thomiste*, II, 1952, pp. 275-327. E' chiaro che il significato che noi diamo al concetto di intuizione è vicino all'*intuizione astrattiva* del P. Garrigou-Lagrange, all'*intuizione eidetica* del Maritain, all'*intuizione metafisica* del P. Henri-Rousseau, ma ci sembra più opportuno chiamarla *intuizione intellettuale*.

(3) « Intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit » (*De Verit.*, q. 25, a. 3). Cfr. *S. Theol.*, I II, q. 57, a. 5, ad 3; *C. Gentis*, I II, c. 73; *De Pot.*, q. 5, a. 9 ad 16; *Comm. in Poster. Anal.*, I I, c. 16; I. I, c. 37.

(3 bis) Per uno sviluppo più ampio e più documentato di queste affermazioni e del concetto di intuizione intellettuale, l'A. rimanda al suo studio: « *Dall' intenzionalità del conoscere al concetto di metafisica* » in *Salesianum*, anno XI (1950), n. 4, pp. 541-547.

zione di S. Tommaso: è la sostanza sensibile, in *quantum existens*, nella sua infinita apertura ontologica (3 bis).

Questo concetto tomistico dell'*ens in quantum ens*, differisce nettamente da quello di Scoto, di Suarez, di Rosmini. Per Suarez (e probabilmente anche per Scoto) l'*ens in quantum ens* contiene solo in potenza e non in atto implicito, tutta la ricchezza della realtà; per Rosmini l'*ens in quantum ens*, coincide con quella mai sufficientemente precisata nozione dell'essere *indeterminato*, che, se non erriamo, pervade d'indeterminazione e ambiguità tutta la sua filosofia. Sono tre metafisiche radicalmente divergenti in partenza, che non s'incontreranno mai senza scontrarsi, sfasciandosi nell'eccelettismo.

Basta questa posizione iniziale per conferire un colorito affatto originale a tutto il platonismo dell'Aquinate. All'idealismo platonico viene sostituito un realismo iniziale pervaso d'un'infinita sete di concreto, di esistenziale, di sperimentale.

E' così che tutti i motivi platonici, che verremo brevemente toccando, acquistano già in partenza un significato del tutto proprio a S. Tommaso.

La gerarchia della realtà

Uno degli aspetti più caratteristici del platonismo storico è senza dubbio quello della visione gerarchica della realtà, presente un pò dovunque nelle opere platoniche, espressamente teorizzata nel Convito, posta in primo piano dal neoplatonismo di Plotino e seguaci, trasmessa poi al platonismo cristiano da S. Agostino e S. Anselmo. Gli studiosi di S. Tommaso, generalmente parlando, limitano la visuale gerarchica del reale alla *quarta via* per provare l'esistenza di Dio. Non è però senza significato che alcuni interpreti recenti abbiano tentato una sintesi ricostruttiva del tomismo nella visuale dei gradi dell'essere. Ciò nonostante la maggioranza degli Scolastici continua a considerare la gerarchia degli esseri come un capitolo marginale o almeno secondario del tomismo. Bisogna riconoscere, alla luce di un'attenta lettura delle opere dell'Aquinate, che i gradi dell'essere dominano la filosofia di S. Tommaso non meno che la concezione aristotelica. In modo espresso o sottinteso, è sempre presente in tutte le multiforme facce della sua plurivalente dialettica. Crediamo sinceramente che un buon manuale di filosofia tomista, che voglia esser tale non

soltanto di nome, dovrebbe partire dalla gerarchia o gradi dell'essere per poi sviluppare di qui tutte le principali dottrine metafisiche. I gradi dell'essere hanno un'importantissima funzione non soltanto nella Teodicea, ma nella Cosmologia, nella Psicologia e nella Logica Formale.

La teoria dei gradi dell'essere permea di sè la dottrina dell'analogia, della causalità, dell'atto e potenza; tutto vi si riconduce in un modo o nell'altro, chiarendosi e semplificandosi.

Tuttavia la dottrina tomista dei gradi dell'essere rimane fondamentalmente aristotelica. Per l'Aquinate i gradi dell'essere sono i diversi gradi della sostanza. Siamo sempre alla sostanza sensibile come punto di partenza. Vi è una gerarchia naturale valevole tanto per l'esperienza antica quanto per la moderna, tanto per l'esperienza volgare quanto per quella scientifica: la pietra, la pianta, l'animale, l'uomo. S. Tommaso prolungava questa scala gerarchica aggiungendovi altri due gradini che noi oggi, dal punto di vista scientifico e puramente filosofico, non possiamo più accettare: i corpi incorruttibili e gli angeli. I corpi incorruttibili celesti sono stati detronizzati dalla scienza moderna, gli angeli, quali sostanze spirituali richieste per spiegare il movimento degli astri, sia dalla scienza sia dalla filosofia sono pur essi stati allontanati. Soltanto la Rivelazione può parlarci di Angeli la cui funzione è eminentemente spirituale. Anche oggi però, gli Angeli, considerati come forme pure, tenendo presenti i dati della Rivelazione, in una gerarchia dei gradi dell'essere, possono ancora far parte della Filosofia. Dio non fa parte della scala gerarchica della realtà, come vertice della piramide o primo della serie, ma si trova al di sopra di ogni serie e di ogni gerarchia. Dio è il supergerarchico principio di ogni gerarchia.

Facendo coincidere la gerarchia degli esseri con la gerarchia delle sostanze naturali, S. Tommaso trasfigura, aristotelicamente, la gerarchia platonica donandole un significato molto più positivo, più concreto, più sperimentale ed esistenziale. Nel Commento a Dionigi il Mistico, uno degli scritti più platonici dell'Angelico, spiegando « *quomodo magis et minus inveniatur in rebus* » (c. 4. lect. 16, n. 501) elenca precisamente, in ordine discendente: l'angelo, l'uomo, l'animale bruto, la pianta, la pietra. La splendida ascesa del cap. II, l. IV del C. Gentes, che passa in rassegna i gradi di conoscenza e di vita, enumera le medesime sostanze. « *Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse* » (C.

Gentes I. I. c. 28). « *Nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset* » (ib.). Per Platone l'uomo è sapiente perchè partecipe dell'Idea di Sapienza sussistente, per S. Tommaso l'uomo è sapiente (aristotelicamente) perchè la sapienza inerisce a lui, come un attributo del suo essere. Non è la Sapienza Idea che determina la nobiltà delle sostanze, ma sono le sostanze che secondo il loro grado di nobiltà determinano la nobiltà della sapienza. Vi sono diversi gradi di sapienza, perchè vi sono diversi gradi di sostanze; Dio è sapiente, l'Angelo è sapiente, l'uomo è sapiente.

In altre parole: i gradi reali non dipendono dai gradi ideali, ma, viceversa, i gradi ideali dipendono dai gradi reali. L'idea di sapienza si gerarchizza soltanto in conseguenza della gerarchizzazione delle sostanze. Se l'uomo venisse detto sapiente soltanto con riferimento a una sapienza a lui estranea, non riceverebbe nessun grado di nobiltà dalla sua sapienza: « *nulla nobilitas esset in homine ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset* ».

Le sostanze differiscono fra loro secondo un rapporto di più e di meno verificabile anche dall'esperienza immediata, che si può esprimere analogamente come la serie crescente dei numeri naturali: $1=1$; $1+1=2$; $1+1+1=3$; $1+1+1+1=4$.

Il numero due contiene virtualmente il numero uno, possiede tutto ciò che possiede il numero 1, più una unità. Come il due contiene virtualmente il numero uno, il numero tre e quattro contengono virtualmente il numero due e tre, così, analogamente la pianta contiene tutta la ricchezza ontologica della pietra più una unità, l'animale bruto contiene tutta la ricchezza ontologica della pianta più una unità, e così via.

S. Tommaso usa più frequentemente il paragone della scala naturale delle figure geometriche: il pentagono contiene virtualmente il tetragono, l'esagono contiene virtualmente il pentagono ecc.

L'analogia dei numeri e delle figure geometriche trasportata dal campo matematico e geometrico a quello metafisico è piena di significato e nulla serve meglio a farci penetrare il significato dei rapporti che hanno fra loro le sostanze.

Corpus ($1=1$)

Corpus + animatum = vivens ($1 + 1 = 2$)

Corpus + animatum + sentiens = animal ($1+1+1=3$)

Corpus + animatum + sentiens + rationale = homo ($1+1+1+1=4$).

La sostanza del grado superiore contiene virtualmente ed eminentemente (in modo diverso) tutta la perfezione della sostanza inferiore e qualche cosa di più (*et excedit*), secondo una differenza che è rappresentata dall'unità in più, la sostanza inferiore partecipa sempre della perfezione che ha la sostanza superiore, ma in modo diverso più imperfetto, più povero, ciò che viene espresso dall'unità in meno.

S. Tommaso connette intimamente la dottrina dei gradi delle sostanze con il suo ilemorfismo. E' anzi impossibile comprendere a fondo la sua concezione ilemorfica prescindendo dalla dottrina dei gradi. La ragione per cui le sostanze sensibili differiscono fra loro «*secundum magis et minus*» è dovuta alle forme le quali appunto differiscono fra loro in tal modo. «*Omnes enim formae substantiales differunt secundum magis et minus perfectum*» (*De Gen. et Corrupt.* I, lect. 8, n. 62) (4).

Il principio differenziale nelle sostanze materiali costituite di materia e di forma è dunque la forma specificante l'atto e il grado dell'essere, delle forme, delle specie, delle essenze, delle sostanze. Dal grado d'essere, dalla misura in cui ogni cosa partecipa dell'essere, derivano tutte le altre differenze fra gli esseri. Le differenze specifiche ed essenziali fra gli esseri, in ultima analisi, non sono che differenze di grado d'essere. Ma occorre subito notare il significato che la differenza di grado d'essere ha nel tomismo. L'essere è la perfezione di ogni perfezione, l'atto di ogni atto, la forma di ogni forma e perciò il principio di ogni differenza. L'essere (l'esistere, l'esse) è una perfezione totalitaria, tocca fin le ultime fibre di ogni cosa, non vi è nulla, in qualsiasi cosa, che non sia essere, perciò la differenziazione nell'essere pervade fin le ultime fibre di ogni cosa, è una differenza *totale*. Per la differenza nell'essere una cosa si differenzia totalmente da un'altra. La differenza nel grado d'essere è una differenza *qualitativa*, anzi la più

(4) «*Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superfluet figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem*» (*S. Theol.*, I, q. 76, a. 3, c.).

qualitativa di tutte le differenze, una differenza che si potrebbe anche dire *superqualitativa*, in quanto la perfezione dell'essere è una perfezione trascendentale e perciò implica una differenza trascendentale. Ogni altra differenza fra gli esseri è una partecipazione di questa differenza fondamentale e primordiale. Al di fuori degli esseri costituiti di materia e di forma, ogni differenza coincide con una differenza di grado, non è possibile e pensabile la differenza fra le forme pure (per es. gli Angeli) se non come una differenza di grado d'essere, come una differente partecipazione alla perfezione dell'essere. La molteplicità degli Angeli è necessariamente una molteplicità gerarchica e analoga, non specifica e univoca (4 bis). La molteplicità nel medesimo grado d'essere (di sostanza, di essenza) non è possibile nè pensabile se non per l'informazione di un medesimo soggetto (la materia).

Ogni differenza specifica, ogni differenza essenziale, ogni differenza formale è anzitutto una differenza di grado nell'essere, la quale è qualche cosa di più profondo che la differenza specifica ed essenziale. Perciò S. Tommaso non esita ad affermare, ad esempio, che la conoscenza sensitiva dell'animale è una «*deficiens participatio intellectus*», e lo stesso si dica della volontà, della libertà della memoria. (S. Theol I. q. 77, 7, c.) Quella parvenza di intelligenza, di libertà, di volontà che è nell'animale è una deficiente partecipazione dell'intelligenza, della volontà, della libertà che è nell'uomo, quasi una degradata intelligenza, libertà e volontà. E ciò dicendo non si esclude ma si spiega l'abissale differenza che è fra l'animale e l'uomo detta dagli scolastici differenza *essenziale* perchè la differenza di grado d'essere è appunto differenza di essenze, diverso modo essenziale d'essere. Nè la prova della spiritualità dell'anima, quale ci dà la psicologia razionale, toglie nulla a questa differenza di grado. In questo caso la differenza di grado diviene una differenza fra essere materiale ed essere spirituale: anche questa differenza è riducibile ad una differenza di grado, se noi vogliamo conservare l'unità organica della realtà al di fuori di un dualismo tipo cartesiano dove spirito e materia non si potranno incontrare mai più. L'ilemorfismo tomista come primato universale della forma sulla materia, esclude l'insuperabile dua-

(4 bis) Escludendo dagli angeli la differenza *specifica univoca* propria degli esseri materiali non intendiamo affatto escludere quella differenza specifica di cui spesso parla S. Tommaso. Di fatto la differenza fra gli Angeli comprende tutta la positività contenuta nella differenza individuale e specifica fra gli esseri materiali.

lismo cartesiano fra materia e pensiero e, pone, nel senso spiegato, una differenza di grado fra gli esseri materiali e quelli spirituali.

A quegli Scolastici che hanno in mente il classico adagio: « *substantia non suscipit magis et minus* », può affacciarsi l'obiezione come sia possibile ritenere ancora questo principio, con quanto siam venuti finora dicendo. Risponde lo stesso S. Tommaso nel Commento al De Generat. et Corrupt. I, lect. 8, n. 62. Il più e il meno nell'ordine della sostanza non significa che la sostanza sia suscettibile di gradi. I gradi di cui si è parlato non toccano il *praedicamentum substantiae*. La sostanza predicamentale, in quanto opposta agli accidenti, non è più o meno sostanza. Il più e il meno di cui si parla si dice di diverse sostanze reciprocamente considerate. Fra sostanza ed accidente non *datur medium*. In questo senso ciò che esiste o è sostanza o è accidente, e, se è sostanza, in quanto sostanza, come non *admittit medium* così non ammette *contrarium* e non ammette *magis et minus*. Il più e il meno riguarda unicamente la scala gerarchica delle sostanze e fuori di qui non ha senso.

La dottrina gerarchica delle sostanze sta alla base di tutte le altre gerarchie del reale. Se vi è una gerarchia di esseri nell'ordine sostanziale, vi sarà una gerarchia degli attributi dell'essere sostanziale: dell'unità, della verità, della bontà, della bellezza in quanto coincidono con l'essere. Se vi è una gerarchia di sostanze, vi sarà una gerarchia di vite (vita vegetale, vita animale, vita umana, vita angelica), vi sarà una gerarchia di conoscenze (conoscenza animale, conoscenza umana, conoscenza angelica), vi sarà una gerarchia di intelletti, di volontà, di libertà (uomo, angelo, Dio). Nella gerarchia dei gradi d'essere si ha una visuale universale di tutta la realtà. Dovunque si può parlare, in qualsiasi senso, di *magis et minus*, di *prius et posterius*, si può applicare, in modo analogo, la gerarchia dei gradi. Fra causa ed effetto, fra sostanza ed accidente, fra materia e forma, fra atto e potenza, vi è, in modo analogo alla gerarchia fra le sostanze, una differenza di grado. E' la dialettica dei gradi che pervade profondamente tutta la filosofia di S. Tommaso, non meno che la filosofia platonica. Tuttavia l'Angelico pone a base della gerarchia del reale una concezione dell'essere, che coincide con la sostanza, ben più concreta e consistente dell'idealismo platonico.

L'ascesa nella scala gerarchica verso una maggiore perfe-

zione dell'essere, coincide con l'ascesa verso una maggior perfezione di unità, di verità, di bontà, di bellezza, di potenza, di efficacia, tanto nell'ordine dell'essere, quanto nell'ordine dell'agire; coincide ancora con l'ascesa verso ciò che è più spirituale, più puro, più formale. « *Perfectiones quae attribuuntur inferiori per multa, superioribus attribuuntur per unum* » (*De Caelo et Mundo*, II, lect. 13, n. 418). « *Quanto aliqua sunt superiora in entibus tanto habent formas minus contractas et magis dominantes supra materiam quae coarctat virtutem formae* », (*In II Phys. lect. 5*)

« *Quanto aliquid est simplicius et formalius in entibus tanto est nobilius et prius et magis causa aliorum* » (*In Met. XI, lect. 7, n. 2263*).

« *Formae enim in se non subsistentes sunt super aliud diffusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias diffunduntur, eas perficiendo vel aliis influendo, quod in seipsis per se manent* » (*De Verit. a. ad 2*).

Un riflesso immediato della gerarchia degli esseri è quello della gerarchia delle cause secondo il ribaditissimo principio tomistico: « *unumquodque agit secundum quod est actu* », che si può benissimo tradurre: « il grado e la perfezione della causa corrisponde perfettamente al grado e alla perfezione dell'essere ». Ogni sostanza è causa nella misura e nel senso in cui è sostanza. Di qui una magnifica dialettica ascendente della causalità nei suoi diversi aspetti. Anzitutto quanto più una causa è alta, tanto più esteso è l'influsso della sua causalità. Quanto più una causa è alta, tanto più numerosi sono gli effetti ai quali può estendersi (5). Quanto più un essere è perfetto nella scala gerarchica tanto più è perfetto nella sua causalità: perfetta corrispondenza dunque fra perfezione statica e perfezione dinamica. Di qui consegue che l'ascesa nelle gerarchie delle sostanze conoscenti, implica un'ascesa nella perfezione dell'intelligenza e della scienza (6).

(5) « *Quanto aliqua causa est altior tanto ad plura se extendit eius causalitas* » (*In De Div. Nom. c. 4, lect. 2, n. 296*). Cfr. *In Met. VI, lect. 3, n. 1205*. « *Quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto magis est unita, tanto est efficacior in operando et ideo quanto aliqua virtus est altior tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt* » (*De Verit., q. 3, a. 11*). « *In virtutibus activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite* » (*De Spirit. Creat., a. 3*).

(6) « *Quanto aliquis intellectus est altior et perfectior tanto plura in uno comprehendere potest* » (*In De Div. Nom., c. 3, lect. unica, n. 251*). « *In intellectu divino est omnimoda unitas et secundum hoc complexa incomplexo cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, materialia immaterialiter* » (*De Verit., q. 2, a. 8*). E si potrebbe continuare sine fine nelle citazioni di questo genere.

Se tutti gli aspetti della filosofia tomista si possono ricondurre alla gerarchia dei gradi dell'essere, in senso analogo e trascendentale, si potrà facilmente vedere come tutto ciò che ha ragione di *prius* e *posterius* non soltanto si possa risolvere nella predicazione « *secundum magis et minus* », ma in questa dialettica siano implicite le dialettiche « *secundum perfectius et imperfectum* », « *secundum actum et potentiam* », « *secundum causam et effectum* », « *secundum totum et partes* », « *secundum unum et multa* », « *secundum compositum et simplex* » « *secundum necessarium et contingens* » « *secundum essentiam et participationem* », ecc. La dialettica della filosofia tomista, basata sulla concezione realista dei gradi dell'essere abbraccia tutte le possibili dialettiche che apparvero o appariranno nella storia del pensiero in quanto hanno di verità e di valore.

La dottrina della partecipazione

Intimamente connessa con la dottrina dei gradi d'essere è senza dubbio la dottrina della partecipazione, elemento di prim'ordine nel platonismo storico di tutti i tempi. Si potrebbe definire, « quella dottrina filosofica che risolve tutti i rapporti della realtà secondo il rapporto della parte e del tutto ». S'intende che parte e tutto non si prendono qui in senso quantitativo, ma in senso analogo, trascendentale, qualitativo. *Totum* equivale a *perfectum*, *pars* equivale a *imperfectum*. La preferenza del binomio *totum-pars*, anzichè *perfectum-imperfectum* trova una piena giustificazione nelle opere di S. Tommaso (7). In base a questa prospettiva S. Tommaso definisce così la partecipazione: « *participare nihil aliud est quam partialiter... accipere* » (*In De Caelo et Mundo*, II, lect. 18, n. 463).

E come tutti i rapporti metafisici del reale sono risolvibili nella teoria gerarchica del reale, così sono tutti risolvibili nella teoria della partecipazione. Il grado inferiore « *partialiter accipit* » la perfezione del grado superiore: « *superiora sunt in inferioribus*

(7) « Totum et perfectum vel sunt penitus idein, vel sunt propinqua secundum naturam » (*In Physic.* III, lect. 11). « Perfectum et totum ad unitatis rationem pertinent » (*In Physic.* V, lect. 7). « Id cui nihil est extra est definitio perfecti et totius. Definitur enim unumquodque totum esse cui nihil deest » (*In Physic.* III, lect. 11). « Totum hic non accipitur secundum quod ex partibus componitur, sic enim Deitati congruere non posset, utpote eius simplicitati repugnans, sed prout secundum platonicos, totalitas quaedam dicitur ante partes, quae est ante totalitatem quae est ex partibus » (*In De Div. Nom.*, c. 2, lect. 1, n. 113). « In simplicibus totum est unum toti » (*In De Div. Nom.*, c. 11, lect. 2, n. 912).

secundum participationem, inferiora vero sunt in superioribus per excellentiam quandam » (In De Div. Nom. c. 4 lect. 5, n. 340). Tutti i rapporti di « magis et minus », « perfectius et imperfectum », « prius et posterius » (atto e potenza, materia e forma, essenza ed esistenza, sostanza ed accidente, effetto e causa, ecc.) sono tali che il termine inferiore (minus, posterius, imperfectum, ecc.) « partialiter accipit » la perfezione del termine superiore (magis, perfectius, prius, ecc.). In ultima analisi il termine degradato partecipa sempre la perfezione del termine più perfetto. Anche dall'angolo visuale della partecipazione ritorna tutta la metafisica tomistica con il suo apparato platonico e con la sua anima aristotelica. La dottrina della partecipazione, così intesa, è desunta dall'esperienza immediata e deve essere confrontata con l'esperienza per poterne cogliere tutta la concretezza vitale e sempre attuale. Basta confrontare il rapporto esistente fra le diverse sostanze sensibili che sono alla nostra portata immediata: la pianta, l'animale, bruto, l'uomo, quello che noi diciamo sostanza in rapporto a quello che noi diciamo accidente, quello che noi diciamo causa in rapporto a quello che noi diciamo effetto, prolungare la scala gerarchica dalle sostanze materiali a quelle spirituali. Nella sostanza animale vi è tutto quello che v'è nella sostanza del vegetale e qualcosa di più, e così di seguito.

Anche questa dottrina s'inserisce profondamente nell'ilemorfismo tomista, che senza dubbio è una delle più caratteristiche dottrine di S. Tommaso: la forma superiore *accipit totum id quod est* nella forma inferiore e la forma inferiore *partialiter accipit* la perfezione della forma superiore ed appunto per questo motivo è impossibile, se non fosse completamente inutile, la pluralità delle forme nella medesima sostanza. Se nella forma superiore v'è tutta la perfezione della forma inferiore non v'è nessun bisogno che nella mutazione sostanziale rimanga ancora la forma inferiore: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate* (8).

Una particolare menzione merita la riduzione della causalità alla partecipazione. Il rapporto *causa-effetto*, si può sempre esprimere in termini di *tutto-parte*, prendendo questi due termini nel senso sopra spiegato. La causa, come causa, ha sempre tutta la perfezione dell'effetto *et excedit*; l'effetto, in quanto effetto, è sem-

(8) « Forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum: et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus » (S. Theol., I, q. 76, a. 6, ad 1).

pre una partecipazione della causa, ha sempre parzialmente quello che la causa ha totalmente. Questo vale anche nel piano univoco fra generante e generato almeno in quanto il generato è effetto. La causalità nell'ordine trascendentale è addirittura impossibile e impensabile se non come degradazione, vale a dire, se non in quanto l'effetto viene a possedere parzialmente quello che la causa possiede totalmente. E' questa l'anima di verità presente nell'architettonica costruzione plotiniana, nel suo digradare dall'ineffabilità dell'uno alla progressiva dispersione nei molti. Ed anche questa, della causalità come partecipazione, è una dottrina desunta e confrontabile con l'esperienza immediata. Come esempio tipico basti rifarsi al rapporto esistente fra l'artista e la sua opera d'arte, in modo plastico fra lo scultore e la statua da lui scolpita. Fra lo scultore (causa) e la statua di marmo (effetto) vi è precisamente un rapporto esprimibile con i termini totalità-parzialità. La statua marmorea possiede solo parzialmente la perfezione che lo scultore possiede totalmente. La perfezione ideale e spirituale, esistente nell'anima dell'artista, ha ragione di tutto, paragonata alla perfezione che la materia marmorea riceve; differenza paragonabile alla differenza che intercorre fra la luce e l'ombra.

La perfezione ideale della forma ch'è nella mente dell'artista, s'identifica con il suo stesso spirito ed ha quindi tutte le proprietà e la pienezza ontologica dello spirito. Quanto nello spirito è unito, concentrato, in modo semplice, immateriale, intelligibile, nella materia è disperso, composto, materiale, sensibile. Questo avviene ogni volta che la forma informa la materia, sia che si tratti di forma sostanziale, sia che si tratti di forma accidentale, come avviene nella produzione artistica. L'effetto nell'ordine trascendentale subisce sempre questo tipo di degradazione ch'è stato espresso tanto efficacemente dal neoplatonismo e che S. Tommaso fa suo, sempre nel senso aristotelico e nella luce della concezione cristiana dello spirito umano e del Creatore.

Questa visuale del principio di causalità è di sommo valore per comprendere la correlatività e perciò la simultaneità gnoseologica dei due termini causa-effetto. La causa e l'effetto si colgono simultaneamente nella medesima percezione, così, come, analogamente, si colgono simultaneamente la parte e il tutto. Anzi gli stessi termini causa ed effetto, separatamente presi, non avrebbero alcun senso come non hanno alcun senso i termini *parte-tutto*, separatamente intesi. Quando parlo di *effetto* conosco già

in qualche modo la *causa*, quando parlo di *parte* so già in qualche modo il *tutto*. Passare dall'effetto alla causa o dalla causa all'effetto significa nient'altro che chiarire dall'effetto il significato della causa e dalla causa il significato dell'effetto. E' un processo di esplicitazione in virtù del quale, la conoscenza chiara che ho della causa mi conduce alla conoscenza chiara e distinta dell'effetto e viceversa. Un caso classico è quello della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Dalla conoscenza dell'effetto che rientra nella mia esperienza immediata, passo alla conoscenza della causa che già prima intuivo in un'intuizione confusa e indistinta. L'intuizione primordiale dell'*esistente in quanto tale* include, simultaneamente nel suo orizzonte illimitato tanto l'effetto quanto la causa, tanto le creature quanto Dio. Tuttavia noi conosciamo distintamente le creature e confusamente Iddio. Soltanto uno studio approfondito della creatura ci mette in possesso di una conoscenza chiara di Dio. Ma di questo tratteremo espressamente in seguito.

Coloro che suppongono la causa del tutto staccata e separata dall'effetto e viceversa, sottintendendo il passaggio dall'uno all'altro termine come una scoperta assolutamente nuova o dell'effetto o della causa, quasi vi sia tra l'uno e l'altra un abisso, una discontinuità sia gnoseologica sia ontologica, non riusciranno mai più a trovare la causa. Una volta spezzata la continuità e simultaneità della correlatività metafisica dei due termini non è più possibile rinsaldarla. Vi è fra effetto e causa rapporto di contenente a contenuto: la *causa* contiene l'*effetto*, l'*effetto* è contenuto nella *causa*, come, analogamente, il *tutto* contiene la *parte* e la *parte* è contenuta nel *tutto*. Il rapporto di partecipazione, che è necessariamente sottinteso nel rapporto causale, ci assicura che sempre, (esplicitamente o implicitamente, distintamente o indistintamente) nell'effetto cogliamo la causa. Il principio di causalità, così prospettato è destinato ad apportare non poca luce sulle discussioni fatte particolarmente dagli Scolastici moderni sul principio di causa.

Riflessi del platonismo sulla dottrina dell'analogia.

La dottrina dei gradi dell'essere e quella della partecipazione chiariscono a fondo quella che, fra le dottrine tomistiche, ha un primato indiscutibile di valore e d'importanza: la dottrina dell'*analogia*. Nella misura in cui gli esseri differiscono fra loro per

il grado d'essere e pur convengono nella partecipazione all'essere, sono analoghi fra loro. I gradi inferiori della scala rispetto ai gradi superiori hanno ragione di parte; hanno dunque somiglianza parziale con i gradi superiori, e, reciprocamente, i gradi superiori hanno, come parte, la perfezione dei gradi inferiori. Se tutti gli esseri che costituiscono la realtà universale costituiscono una scala gerarchica di valori ontologici ben definiti, tutti gli esseri hanno fra loro (proprio in quanto gerarchicamente ordinati) una *parziale somiglianza* e una *parziale dissomiglianza*. Ecco l'analogia strettamente intrecciantesi con i gradi dell'essere e la partecipazione. Ma la perfezione dell'essere che li allinea in gradi, e di cui tutti partecipano, è una perfezione che li costituisce per tutto quel che sono e li trascende sempre, è, nell'ordine qualitativo, la più profonda di tutte le qualità. Una differenza nella partecipazione all'essere (nel grado d'essere) è, di conseguenza, una differenza *essenziale*. L'esperienza ci offre questo paradosso: tutti gli esseri, in quanto partecipano all'essere, sono *similitudini dissimili e dissimilitudini simili*. E' il paradosso dell'analogia. La parziale diversità, nella partecipazione all'essere, implica una diversificazione essenziale. E' la tradizionale diversità delle essenze fra loro: differenza *essenziale* significa differenza *simpliciter* che non esclude però una somiglianza *proportionaliter*. Come la dottrina dei gradi della partecipazione, anche la dottrina dell'analogia non è aprioristica, ma derivata dall'esperienza immediata per poco che il filosofo rifletta sul mondo che lo circonda. Nasce di qui l'analogia di *proporzionalità*, che molto giustamente si può esprimere in termini matematici, applicando i rapporti matematici esistenti fra i gradi dell'essere: la pianta sta all'animale come l'animale sta all'uomo ($2:3 = 3:4$). La situazione paradossale di questa analogia rivela la trascendenza del concetto dell'essere, il quale sfugge irresistibilmente a qualsiasi grado, creando l'appello all'essere in tutta la sua pienezza. E' una specie di dialettica naturale che impegna l'intelligenza umana fin dal primo suo schiudersi alla realtà e che spiega il consenso universale dell'umanità nell'esistenza di Dio, volgare e spontaneo nell'uomo della strada, cosciente e riflesso nel filosofo. La dottrina dell'analogia, desunta dall'esperienza conoscitiva dell'uomo, è la molla che porta inesorabilmente l'uomo a Dio: dall'analogia di somiglianza fra gli esseri, in senso gerarchico e proporzionale ma statico si è naturalmente forzati a passare all'analogia dinamica fondata sulla causalità che vede l'origine di tutti gli esseri dal-

l'Essere per essenza. Analogia questa che si potrebbe forse chiamare anche analogia di *attribuzione intrinseca* perchè la perfezione dell'essere causato dall'Essere Supremo non è qualcosa di estrinseco, ma piuttosto la più intrinseca di tutte le perfezioni, anzi quella che dona l'intrinsecità a tutte le perfezioni intrinseche. E' difficile trattare in metafisica generale, dell'analogia dell'essere senza sentire irresistibile la spinta verso Dio. La conclusione naturale e spontanea della nostra metafisica generale è la Teodicea. Per il rapporto di somiglianza e dissomiglianza esistente fra i diversi gradi degli esseri tutto è simile a tutto, tutto è dissimile da tutto: è questo paradosso presente ovunque nella realtà finita che crea l'angoscia umana di fronte a una realtà che lascia l'uomo eternamente insoddisfatto, che grida con tutto il proprio essere l'origine dall'Essere, angoscia che rimarrà sempre implacata finchè l'uomo non si decide a far suo quell'appello del finito ed a consentire all'Invisibile Evidente che da ogni parte fa sentire la sua voce e in ogni cosa manifestandosi si nasconde.

La riduzione della realtà universale ai gradi dell'essere, nei suoi diversi significati, (dovunque sia possibile una predicazione « *secundum magis et minus* » o « *secundum prius et posterius* ») rivela pure i diversi significati dell'analogia. Prende diverso significato l'analogia dell'essere secondo che riguarda le sostanze nei loro diversi gradi, oppure il rapporto fra sostanza e accidente, fra effetto e causa, fra atto e potenza, ecc. L'inesauribile gamma dei significati dell'essere crea, parallelamente un'inesauribile gamma di significati nell'analogia.

In questa ricca visuale della realtà S. Tommaso può accettare, infondendole il suo spirito, l'affermazione dei neoplatonici: « *Superiora sunt in inferioribus secundum participationem, inferiora vero in superioribus per excellentiam quamdam et sic omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam* » (In *De Div. Nom.* c. 4, lect. 5, n. 340).

Riflessi del platonismo nella dottrina dell'atto e della potenza.

Com'è impossibile porre la molteplicità degli esseri senza la gerarchia, così è impossibile porre la gerarchia senza la potenzialità. Non si può parlare di gradi metafisici senza implicare la potenzialità del reale. Il rapporto fra grado e grado si risolve di fatto in un rapporto fra potenza e atto: ogni grado inferiore dice

potenza rispetto al grado superiore, come ogni grado superiore dice atto rispetto al grado inferiore. Il grado inferiore, in quanto tale, dice minorità, imperfezione, parzialità, quello superiore dice maggioranza di perfezione, totalità, più ricca partecipazione all'essere e perciò maggiore attualità. Un essere infatti è più o meno atto secondo che partecipa più o meno all'essere, ed è tanto più in potenza quanto meno vi partecipa. E' questo il modo di esprimersi di S. Tommaso: « *Ipse autem Deus est totaliter actus... Res autem particularis est particulariter in actu* (o anche: *solam entis participationem habet* » (*De Pot.* q. 3, a. 1). E poichè la perfezione dell'essere, secondo la partecipazione della quale una sostanza si dice che è più o meno atto, non è soltanto una perfezione estrinseca, ma la più intrinseca di tutte le perfezioni, anche quando atto e potenza si dicono *relativamente* al grado più o meno alto di partecipazione, non esprimono soltanto un rapporto *estrinseco*, ma un rapporto di principi *intrinseci*, costitutivi. Anzi è proprio la distribuzione gerarchica delle sostanze che ci permette di penetrare profondamente il senso della costituzione intrinseca, per ogni esistente finito, di atto e di potenza. Quanto più infatti una sostanza è in basso nella scala gerarchica tanto più è povera di essere, tanto più è potenziale, tanto più è assetata di ricevere l'attualità dell'essere, quanto invece è più in alto nella scala degli esseri tanto più è ricca di essere, tanto più ha ragione di atto. Tuttavia per il fatto stesso di non identificarsi con l'essere medesimo, ma di esserne soltanto una partecipazione, è necessariamente costituita di potenzialità e di attualità insieme. Ogni essere finito ci appare così intrinsecamente strutturato di potenza e di atto, di essenza e di esistenza realmente distinte, sebbene assolutamente inseparabili e incomprensibili, separatamente prese.

Principio indiscutibile di S. Tommaso è la priorità di natura dell'atto sulla potenza. Di qui l'implicanza della gradualità e della partecipazione nei rapporti metafisici fra atto e potenza.

Non occorre richiamare che anche la dottrina dell'atto e potenza è una dottrina desunta dall'esperienza immediata e concreta non meno che le precedenti dottrine con le quali si trova inscindibilmente connessa. Tutti gli scolastici poi ammettono la riduzione di tutti i rapporti metafisici alla dottrina dell'atto e potenza, la quale è di conseguenza ricca di tanti aspetti quanti ne ha l'essere stesso.

Platonismo e logica tomista.

La gerarchia dei generi e delle specie si fonda sulla gerarchia dei gradi d'essere. Prossimamente si fonda sulla gerarchia delle forme, ma la gerarchia delle forme, implica, immediatamente, la gerarchia dei gradi d'essere. Fra le essenze costituite di materia e di forma è possibile, oltre la molteplicità gerarchica trascendentale anche una molteplicità univoca (molteplicità nel medesimo genere o nella medesima specie) che si risolve poi in una molteplicità nel medesimo grado d'essere. Quanta importanza abbia la dottrina dei generi e delle specie per tutta la logica formale aristotelico-tomista, non è chi non veda. Su di essa si basa tutta la dottrina del sillogismo. Dunque il platonismo è presente in una maniera più o meno esplicita in tutta la logica e contribuisce potentemente a chiarire molti aspetti. In questa luce appare chiaro quanta parentela vi sia fra le famose dicotomie del trittico platonico: Sofista, Politico, Filebo, e la logica di Aristotele e come la teoria dei generi e delle specie sia nata spontaneamente dalla dottrina platonica dei gradi d'essere.

Come la dottrina dei gradi d'essere pervade profondamente la logica tomista, così, non meno profondamente, la pervade la dottrina della partecipazione, intesa come riduzione al rapporto *parte-tutto*. Fra le idee universali esiste esattamente il medesimo rapporto che esiste fra le sostanze. I gradi delle sostanze si trasformano nei gradi delle idee. I gradi reali e ontologici divengono gradi ideali e logici. « *Universale est quoddam totum intelligibile, quia comprehendit sub se multa ut partes, scilicet sua inferiora* » (*In I Phys. lect. 1*). Ecco la riduzione dei rapporti fra le idee al rapporto di *tutto-parte* (ed evidentemente) al rapporto di potenza-atto, partecipante-partecipato. E poichè a sua volta il rapporto di *parte-tutto* è riducibile a quello di contenente-contenuto, si può facilmente ricavare da ciò quanta luce ne scaturisca per la piena comprensione delle regole del raziocinio.

Una conclusione di grande importanza possiamo finalmente ricavare dal rapporto fra le idee universali: tutte le idee univoche presuppongono le idee analoghe. Lo afferma nettamente S. Tommaso: « *in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum quod est ens* » (*S. Theol. 13, a. 5, ad 1.*)

L'appello all'Assoluto.

Ciò che dona a tutta la filosofia tomista una tonalità fortemente platonica, senza nulla togliere al suo contenuto aristotelico, è senza dubbio l'appello all'Assoluto che non sarebbe esatto limitare alla classica esemplificazione tecnica delle *cinque vie* provanti l'esistenza di Dio, ma pervade tutta la metafisica di S. Tommaso. Il platonismo in genere tende a porre l'immediatezza nella conoscenza di Dio, degenerando, nel corso dei secoli, nelle diverse forme di ontologismo e apriorismo che pretendono che l'uomo abbia un'intuizione immediata di Dio. S. Tommaso è sempre stato contrario a simile impostazione del problema dell'esistenza di Dio. Non soltanto ha combattuto l'ontologismo, ante litteram, del neoplatonismo (9) tanto cristiano quanto arabo, ma anche l'argomento ontologico di S. Anselmo, ch'è appunto una forma attenuata dell'ontologismo. Questa forma di immediatismo la combatte costantemente in tutti i suoi scritti. Tuttavia accoglie una forma d'immediatismo compatibile con il suo realismo aristotelico e il suo radicale aposteriorismo nei riguardi dell'esistenza di Dio. L'abbiamo già accennato: l'ascesa a Dio di S. Tommaso parte dall'*a posteriori* (effetto), chiaramente conosciuto, per ascendere all'*a priori* (Causa) confusamente e implicitamente conosciuto. Tuttavia tanto l'*a priori* quanto l'*a posteriori* sono immediatamente colti nell'intuizione primordiale dell'esistente in quanto tale: l'effetto però è colto esplicitamente e chiaramente, la causa soltanto confusamente e implicitamente. E' il noto procedimento tomista da ciò che è *magis notum quoad nos*, a ciò che è *magis notum secundum naturam* (*secundum se*). L'effetto finito è *magis notum quoad nos* e da questo, per via di esplicitazione, risaliamo a ciò che è *magis notum quoad se* (*natura*). E' di grande interesse la limpida presa di posizione di S. Tommaso al riguardo (10).

Anche per S. Tommaso il passaggio dal finito all'Infinito gode di una certa immediatezza nel senso già sopra accennato: non si tratta di valicare un abisso vuoto fra due termini più o meno di-

(9) Basta uno sguardo al Commento del neoplatonico *De Divinis Nominibus* dove S. Tommaso non finisce di ribadire il principio: « *Deus secundum quod est in se a nulla creatura comprehendendi potest* ».

(10) « *Confusa dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum: sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur, per resolutionem, ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum* » (*In I Poster. Anal.*, lect. 5). Cfr. anche *In I Phys.*, lect. 1, e *In I Poster. Analyt.*, lect. 4).

stanti e discontinui, ma si tratta soltanto di passaggio da *implicito* ad *esplicito e distinto*.

I due termini però l'uno conosciuto distintamente l'altro indistintamente sono simultanei, sono l'uno nell'altro, sono mutuamente compresenti, mutuamente immediati sia ontologicamente sia intenzionalmente nell'intuizione primordiale dell'esistente in quanto tale. Nel finito c'è l'infinito, nel contingente il necessario, nel particolare il totale (dell'essere), nell'imperfetto il perfetto, nel minorato il massimo. Sono due termini assolutamente correlativi e perciò inscindibilmente connessi. Non c'è passaggio dal noto all'assolutamente ignoto, ma solo passaggio dal noto (*quoad nos*) al relativamente ignoto (*quoad nos*), da una conoscenza *potenziale* ad una conoscenza *attuale*. E per conoscenza attuale qui S. Tommaso intende precisamente conoscenza distinta come per conoscenza potenziale, conoscenza confusa.

Che il passaggio dall'effetto alla causa (la dimostrazione quindi) si risolva in passaggio da implicito ad esplicito, non soltanto si deduce immediatamente dal concetto tomistico dell'essere come nozione che contiene in sè *actu implicite omnia sua inferiora*, ma anche da altre chiare affermazioni dell'Angelico, logicamente scaturenti dalla sua concezione dell'essere. « *Omnia cognoscentia cognoscunt Deum implicite in quolibet cognito* » (*De Verit.* q. 22, a. 2, al 1). E parallelamente per l'oggetto della volontà: « *In omni autem bono particulari refulget Primum Bonum, ex quo habet quodlibet bonum quod sit appetibile* » (*In De Div. Nom.* c. 1, lect. 3, n. 95):

Questo che stiamo dicendo sul significato del passaggio dalla conoscenza implicita e confusa alla conoscenza esplicita chiara e distinta non vale soltanto per la dimostrazione di Dio, ma per qualsiasi altra dimostrazione, anzi per tutte le conclusioni della scienza. Tutto il progresso scientifico umano è passaggio da conoscenza implicita a conoscenza esplicita, è *sviluppo* di un germe iniziale che già contiene, in maniera indistinta, tutta la costruzione scientifica ulteriore. Vi è insomma continuità fra conoscenza volgare e conoscenza riflessa, fra l'imperfettissima scienza degli antichi e i meravigliosi progressi della nostra età (11).

(11) « Conclusio quam quis addiscit per demonstrationem vel inductionem nota erat non simpliciter, sed secundum quod est virtute in suis principiis. Unde nec id quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum... sed erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere reduci de cognitione

La posizione di S. Tommaso riguardo al problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio si distacca nettamente sia dall'ontologismo, che propugna un'intuizione immediata ed esplicita di Dio, sia dal puro deduttivismo che esclude un possesso, sia pure confuso, delle conclusioni logiche nei primi principi, sia dall'argomento ontologico che pretende di poter ascendere a Dio da un punto di vista puramente concettuale. Il punto di partenza è certamente il finito sensibile, ma appena questo è colto come *essere* include in sè, implicitamente, tutte le differenze dell'essere. Si tratta di render esplicite queste implicanze mediante la riflessione, il raziocinio e gli altri atti della ragione. Nè pura immediatezza dunque (come l'ontologismo) nè pura mediatezza (puro deduttivismo escludente qualsiasi intuizione), ma immediatezza imperfetta (cioè implicita e confusa) o mediatezza come processo di chiarificazione e di distinzione.

Soltanto in questa concezione dell'essere, in questa concezione del conoscere umano, della mutua implicanza dell'Infinito nel finito, del Necessario nel contingente, del Totale nel particolare si può intendere l'immediatezza propria di S. Tommaso nel problema dell'esistenza di Dio, affermata continuamente, con grande vigore (*oportet, necesse est*), quando parte dal molteplice per risalire all'Uno, da ciò che ha l'*esse per participationem* all'Essere per essenza, dall'essere imperfetto, minorato, potenziale al Perfetto, al Massimo, all'assolutamente attuale nell'essere (12).

potentiali seu virtuali aut universali, in cognitionem propriam et actualem» (*In 1 Poster. Anal.*, lect. 3). «Principium (cognitionis humanae) est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt» (*De Verit.*, q. 18, a. 4, c.). Cfr. anche *In 1 Poster. Analyt.*, lect. 41; *De Verit.*, q. 10, a. 6; *S. Theol.*, I, q. 85, a. 3.

(12) «Necesse est ut omnia composita et participantia reducantur in ea quae sunt per essentiam sicut in causam» (*In Met.* II, lect. 2, n. 296). «Quod per essentiam dicitur est causa omnium quae per participationem dicuntur» (*II C. Gentes*, c. 15). «In quocumque genere invenitur aliquid imperfectum oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo» (*S. Theol.* I, q. 50, a. 1). «Magis et minus est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime» (*I C. Gentes*, c. 13). «Oportet ante esse determinatum et particulatum praeexistere aliquid non particulatum» (*De Pot.*, q. 6, a. 6, c.). «Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam imperfecta naturaliter sunt priora imperfectis sicut actus potentia (*I C. Gentes*, c. 44). «In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere» (*I C. Gentes*, c. 42). «Quod est per se semper est principalius eo quod est per aliud» (*Ethic.* I, lect. 10, n. 126). «Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo, in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur» (*De Pot.*, q. 3, a. 5, c.). Le citazioni potrebbero continuare sine fine.

Non sono affermazioni semplicemente aprioristiche. E' la realtà ontologica che rimanda immediatamente, con una molteplice dialettica, dai molti all'Uno, dai gradi al Massimo, dall'imperfetto al Perfetto come causa esemplare ed efficiente insieme. E' impossibile pensare i molti senza supporre implicitamente l'Uno come Causa esemplare ed efficiente. E' impossibile pensare i gradi dell'essere senza supporre implicitamente il Massimo come causa esemplare ed efficiente. E' impossibile pensare l'im-

E' il procedimento speciale della *quarta via* che ritorna sotto i diversi aspetti della finitezza, in tante pagine dell'Angelico, sempre con la medesima forza.

Anche per S. Tommaso dunque la prova di Dio ha carattere d'immediatezza e d'assolutezza, quasi d'un'esperienza, anche se è poi necessario, in modo altrettanto assoluto, tutto il lavoro delicato della ragione riflettente e sillogizzante, per esplicitare il contenuto di questa intuizione imperfetta e oscura propria dell'intelletto umano, il più imperfetto di tutti gli intelletti.

Si farebbe un gran torto a S. Tommaso limitando l'ascesa a Dio alle cinque magnifiche esemplificazioni classiche della Somma Teologica comunemente chiamate le cinque vie. Basta un'attenta lettura delle sue opere per sentire pulsare in ogni pagina l'appello a Dio, in modo più positivo e scientifico, ma non meno grandioso e apodittico che in qualsiasi genere di platonismo. Salva la moderazione e l'equilibrio, caratteristiche del genio dell'Aquinate, l'appello a Dio nella filosofia tomista non è meno presente che in qualsiasi altra filosofia.

Oggi abbiamo (dopo Wolf) troppo staccato i singoli trattati di filosofia. In una visione più unitaria e integrale del tomismo sarebbe facile vedere tutti i trattati sveltare irresistibilmente in Dio.

Dalla cosmologia partono le principali delle cinque vie: non si può risolvere adeguatamente il problema del moto senza giungere all'affermazione del Movente Immobile, non si può risolvere adeguatamente il problema della mutazione sostanziale senza coronarla nel concetto di Dio Creatore, non si può risolvere definitivamente il problema dell'azione-passione senza arrivare all'Agente purissimo, scaturigine prima di ogni attività. L'Ontologia o Metafisica Generale, in tutti i suoi aspetti, porta necessariamente a Dio: a cominciare dal concetto dell'essere, dalla dottrina dell'analogia e della potenza e atto, alla dottrina della Causalità. Non si può porre il problema dell'essere senza vederne la soluzione in Dio. Non si può concludere l'Etica senza fondarla sul Legislatore Supremo e coronarla con il Supremo Vindice di ogni legge nell'idea della sanzione. Non si può, finalmente, con-

perfetto senza pensare il Perfetto come causa esemplare ed efficiente e così via... E poichè l'esperienza ci rivela che l'intelligenza umana è la *facoltà dell'essere* l'impensabilità di un contrario coincide con la necessità dell'altro contrario. *Necesse est, oportet.*

cludere la Psicologia senza scoprirne il fondamento ultimo nel Supremo Bene, termine adeguato dell'appetito intellettuale.

Se è vero com'è vero, che il platonismo cristiano contemporaneo nella scia di Blondel, segna un ritorno a questa caratteristica nota del platonismo ch'è appunto l'implacata sete di Dio, possiamo ben dire che l'apertura totale dell'uomo a Dio non è meno presente in Blondel che nella filosofia di S. Tommaso. L'intelletto facoltà dell'essere, è, implicitamente, per ciò stesso che è facoltà dell'essere, facoltà di Dio. « *Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cuius signum est quod, quantitate finita data, intellectus maiorem excogitare possit, frustra tamen esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita; oportet igitur aliquam rem infinitam esse quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum* » (C. Gentes l. 1, c, 43). Noi crediamo che questa sia una validissima prova dell'esistenza di Dio fondata sulla natura della nostra intelligenza. Diciamo di più: tutti gli argomenti sviluppati nelle cinque classiche vie manifestano simultaneamente l'insufficienza ontologica del finito e la naturale tendenza psicologica dell'intelletto al Vero Infinito. Quest'argomento è sempre presente in tutti gli argomenti provanti l'esistenza di Dio. L'insufficienza ontologica si trasfigura nello spirito umano che contempla il finito in angoscia psicologica, placantesi soltanto nella scoperta del Vero Infinito, aspirazione di ogni intelletto. Riempite pure quest'intelligenza umana di ogni vero, non sarà mai sazia finchè non riposi nel Vero Assoluto. Oltre la formula, è questa la conclusione comune delle cinque vie.

Più facile, più nota e più comunemente ammessa è la dimostrazione dell'esistenza di Dio che parte dall'aspirazione dell'uomo al Bene Sommo. S. Tommaso la tratta ampiamente e grandiosamente secondo una dialettica concreta, compassata, possente, specialmente in C. Gentes, III, cc. 25 sg. e nella S. Theol I-II, q. 1 et 2. L'uomo, anche naturalmente parlando, tende al Bene Assoluto e Totale ch'è Dio. Riempite pure questa volontà di quanti beni vorrete, sarà sempre (per usare un'immagine blondelliana) come voler riempire un cesto di acqua; sarà sempre vuota. Il suo riposo è soltanto in Dio. Questo non significa per nulla che l'anima umana tenda naturalmente al soprannaturale. Non è la stessa cosa tendere naturalmente a Dio, senza specificare come, e tendere all'ordine soprannaturale. La prima cosa è una conclusione necessa-

ria della psicologia. Dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale la filosofia non può sapere assolutamente nulla.

Gli argomenti psicologici dalla naturale tendenza dell'intelletto al Vero Supremo e dalla naturale tendenza della Volontà al Bene Supremo, sono così profondamente tomistici che se essi non valessero non varrebbero nemmeno gli argomenti delle cinque vie.

Si può dire che gli argomenti psicologici non sono altro che l'aspetto psicologico degli argomenti ontologici: stanno insieme o cadono insieme. L'agostiniano *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* non è meno presente nella filosofia dell'Aquinate che in quella del Dottore d'Ippona, anche se espresso con maggiore pacatezza, e maggiore rigore scientifico.

Il primato del Bene nel Tomismo.

Quanto abbiamo finora detto trova il suo coronamento ultimo nel primato tomistico del Bene. Anche in S. Tommaso vi è un primato del Bene. Anche qui però l'accettazione del platonismo non è senza correzione: pur accettando il primato del bene, l'Angelico non rinuncia al primato dell'essere, come, accettando in certo senso, un primato della volontà, non rinuncia al primato dell'intelletto. Come può avvenire ciò e in che senso S. Tommaso accetta il primato del bene? La soluzione l'abbiamo chiarissima nel Commento a Dionigi (cfr. specialmente c. III, lect. unica, n. 226 e ssg.). Pur rimanendo fermo che, nell'ordine statico (o meglio nell'ordine dell'esistere) il primato spetta all'esse, S. Tommaso sostiene il universale, cade nel nulla; tutto si ferma e precipita nell'inerzia. Come, tolta di mezzo la nozione dell'essere, tutto cade nel nulla assoluto, così tolto di mezzo il bene, tutto il dinamismo, l'attività universale, cade nel nulla; tutto si ferma e precipita nell'inerzia assoluta. Come ogni esistente partecipa all'essere, così ogni agire partecipa al bene. Ancora una volta S. Tommaso sa unire, in una sintesi prodigiosa, il primato platonico del bene e l'aristotelico pensiero del pensiero, che muove tutto l'universo come conosciuto e amato (*ôs eromenon*).

Il bene sta alla radice di ogni causalità, vale a dire di ogni agire, di ogni attività. « *Id quod habet rationem causae primo et universaliter est bonum* » (loc. cit. n. 227).

In due sensi il bene ha il primato nell'ordine della causalità: anzitutto perchè il bene s'identifica e coincide sempre con il fine,

la prima delle cause, quella che muove tutte le altre, quella che gli Scolastici chiamano « causa causarum ». Gli altri generi di cause rimangono inerti senza l'influsso della causa finale. In secondo luogo il bene ha ragione di causa perchè l'agente agisce in quanto è buono e perfetto (*omne agens agit in quantum est perfectum et bonum*) ribadisce tante volte l'Angelico. L'agente è un bene (pienezza ontologica) che comunica la sua bontà e perfezione. Tutto l'agire del Creatore come quello della creatura è, tomisticamente, sotto l'impero del bene (13).

Ma il primato dinamico del bene implica, di conseguenza, il primato dinamico dell'amore. Il bene s'irradia come amore e l'amore fa nascere il desiderio e l'appetito da cui ha origine ogni attività (14).

L'amore dunque sta davvero al principio di ogni dinamismo e di ogni vita. E' il principio che muove Dio a creare e perciò non soltanto tutta l'attività ma anche tutta la realtà finita, tutto l'essere finito, affonda le sue radici nell'amore (15).

Di qui S. Tommaso ricava il primato del bene (in senso relativo) senza mai rinunciare a quell'equilibrato intellettualismo che caratterizza il tomismo al di sopra di ogni discussione. Ed ecco la sua formulazione della questione: « *Bonum quantum ad causalitatem est prius quam ens*, quia bonum etiam ad non entia suam causalitatem extendit » (In *De Div. Nom.* c. 7, lect. 1, n. 697). Cfr. anche *loc. cit.* n. 606.

Il bene si estende al di là dell'essere solo in quanto è alla radice di ogni causalità, di fronte alla quale gli effetti hanno ragione di bene in quanto la causa è capace di realizzarli, di comunicar loro l'essere (16).

Come nell'ordine intellettuale l'essere è la molla che fa scat-

(13) « *Id quod habet rationem causae primo et universaliter est bonum. Quod apparet duplici ratione, primo quidem quia bonum habet rationem finis, finis autem, primo, habet rationem causae. Nam forma est causa in quantum facit materiam esse actu; materia autem fit actu primo quando ab agente incipit. Secundo quia agens agit sibi simile, non in quantum est ens quocumque modo, sed in quantum est perfectum... perfectum autem habet rationem boni* » (In *De Div. Nom.*, c. 3, lect. unica, n. 227).

(14) « *Quia amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur... Et quia omnis operatio cuiuscumque rei ex appetitu causatur, sequitur quod omnis actio cuiuscumque rei ex amore causetur* » (In *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 9, n. 407).

(15) « *Ex amore enim bonitatis suae (Dei) processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis et quod eius bonitas non tantum in ipso maneret, sed ad alia efflueret* » (In *De Div. Nom.*, c. 4, lect. 9, n. 409).

(16) « *In causando (bonum) est prius quam ens, sicut finis quam forma. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam*

tare tutto il meccanismo conoscitivo, così nell'ordine pratico il bene è la molla che fa scattare tutta l'attività umana. Alla radice dell'attività pratica dell'uomo, alla base di tutto il lavoro di perfezionamento morale, pulsa l'amore che mette in movimento la volontà. E poichè lo stesso sforzo conoscitivo umano è subordinato all'impulso della volontà si può facilmente comprendere come intelletto e volontà, in S. Tommaso, siano strettamente solidali e come, in certo modo, tutta la ricerca scientifica e principalmente la ricerca filosofica, si risolva in una ricerca del Supremo Bene.

LUIGI BOGLIOLO

ens » (*S. Theol.* I, q. 5, a. 2, ad 1). « Bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus, non ea quae omnino non sunt, sed ea quae sunt in potentia, et non in actu, quia bonum habet rationem finis; in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis, vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu » (*S. Theol.* I, q. 5, a. 2, ad 2).

LA VITA COME AMORE DEL PROF. SPIRITO

La filosofia, per la sua stessa definizione, è universale. Essa non può limitare e restringere l'ampiezza del suo oggetto, senza scendere al rango della tecnica e senza rinunciare ad essere sapienza. Non si rimprovererà all'opera del Prof. Ugo Spirito di venir meno a queste esigenze: diritto ed economia, criminologia ed antropologia, morale ed arte, storia e critica, nulla gli è estraneo. Ma l'autore è prima di tutto filosofo, ed è in quanto filosofo ch'egli dirige lo sguardo sulla universalità del reale. Sforziamoci anzitutto di mettere in rilievo le linee essenziali del suo esposto, prima di proporre alcune riflessioni che da queste essenziali linee spontaneamente scaturiscono.

* * *

Secondo il Prof. Spirito, il punto di partenza della filosofia non è affatto il *cogito* cartesiano, ma il *so nulla* o *ignoro tutto*, che è sintesi vera dell'affermazione e della negazione, che è equivalenza degli opposti. Tuttavia lo spirito non può acquetarsi in presenza di questo fondamentale dualismo. Esso è « tensione verso l'unità ». Può essere — si dirà — che il constatare la contraddizione, il soffrire della sua presenza, importi la ferma verità del principio di non-contraddizione, almeno a titolo di principio regolatore del pensiero. Non ne deriva niente lo stesso, perchè il principio di non-contraddizione soffre esso stesso di una contraddizione radicale, in conseguenza della impossibilità in cui noi siamo di dargli un senso valevole. In effetti, perchè il principio di contraddizione abbia un senso, bisogna che, nel giudizio $A = A$, il AP (A predicato) sia diverso da AS (A soggetto), affinchè noi possiamo paragonarlo ad esso e proclamarne l'identità. Ma come AP può essere, allo stesso tempo, distinto da AS ed identico ad esso? Il principio di contraddizione non sussiste dunque, al punto di vista logico, che distruggendo sè stesso. La non-contraddizione cade nella contraddizione. Senza dubbio, se ci fosse possibile raggiungere l'Assoluto, la contraddizione scomparirebbe. Se A è l'in-

finito, l'identità ($A = A$) non è più ripetizione, ma autoilluminazione (p. 8). Allora definito e definizione, giudizio e giudicante hanno raggiunto la perfetta identità.

E' proprio uno sforzo di questo genere che aveva intrapreso la dialettica idealistica. Di fronte alla identità ($A = A$), l'idealismo pone un terzo termine, il soggetto. A diviene coscienza di A e la coscienza di A è autocoscienza. Ma la questione è giustamente di sapere se l'idealismo è giunto a cogliere l'Assoluto, e se non ha potuto farlo, la contraddizione riappare, aggravata dalla coscienza del fallimento. Non si può, oggi, nè ritornare alla logica classica, nè rinunciare al pensiero per l'azione. Il rimedio sarà di concepire *la vita come ricerca*, cioè come coscienza della propria contraddizione e speranza di superarla nel futuro (p. 14). Il presente, in cui noi viviamo, è essenzialmente contraddizione, perchè invece di essere la sintesi del passato e dell'avvenire, vede al contrario l'opposizione d'un passato, da cui non è possibile staccarci, e d'un avvenire, che non è, che noi non riusciamo a possedere e che è « assolutamente imprevedibile » (p. 16).

Se il presente è l'assurdo, dovremo noi adottare la filosofia dell'assurdo (intendiamo: l'esistenzialismo)? No, risponde il Prof. Spirito. La vita come ricerca è anche *vita come arte*, cioè una vita che continua senza sapersi giustificare, al di qua del vero e del falso, del bene e del male (p. 19). Vita come arte, perchè proprio dell'arte è obbedire ad una ispirazione « extralogica ». Vita come arte, che non è affatto il Pragmatismo e l'Estetismo, perchè questi negano la relazione del presente al passato e al futuro e ignorano la coscienza della contraddizione che ci permette, in seno alla « catarsi » che l'arte ci procura, d'evitare di confondere l'immediato con l'assoluto.

La vita come arte è essenzialmente « gusto di comprendere » e non di « fare », e perciò « di non giudicare » (pp. 25-26).

Noi tocchiamo il punto centrale del Prof. Spirito, idea che è una conseguenza immediata del suo punto di partenza, del « non so » iniziale. Al contrario « chi presume di giudicare sa di possedere il criterio della verità, in funzione di cui distingue il vero dal falso e il bene dal male » (p. 27).

Infine, chi è giunto a concepire la vita come ricerca e come arte, perverrà anche a concepirla *come amore*: « Si tratta, dunque, di avvicinarci al prossimo per comprendere, per instaurare un colloquio senza giudizi e cioè senza pregiudizi, per giungere a

far scomparire l'alterità » (p. 34). Questo « non giudicare » — ci avverte l'autore — differisce totalmente dal « non giudicare » del precetto evangelico. Il « non giudicare » del Prof. Spirito si fonda non su un precetto, ma sull'*impossibilità* di giudicare. Il precetto cristiano è al contrario contraddetto in pratica dal fatto che il cristiano possiede una metafisica e che egli è costretto a giudicare in funzione di questa metafisica. Per conseguenza: « questa sicurezza di giudizio non consente alla società cristiana di soddisfare l'esigenza antintellettualistica dell'amore » (p. 37). Il credente non può amare egualmente il credente e l'infedele, il buono ed il cattivo. Il cristiano pretende di amare il peccatore, ma egli l'ama nell'intenzione di convertirlo, egli non può amarlo *in quanto peccatore*, e si trova così incapace di soddisfare all'esigenza antintellettualistica dell'amore. Il Cristianesimo non sarà dunque la religione dell'amore.

Passando a considerazioni di carattere storico, il Prof. Spirito nota che il Cristianesimo, dal suo apparire, ha incontrato un nemico, che è anche il nemico del Prof. Spirito: l'intellettualismo (p. 49). L'intellettualismo si oppose al Cristianesimo sotto la doppia forma del Legalismo farisaico e dell'Ellenismo. Da cui la doppia condanna del legalismo e della cultura. Il Cristianesimo è andato oltre: esso ha proclamato la lotta contro l'io: l'uomo non è più nulla di fronte a Dio; sembra dunque confermata « la radicale uscita dell'uomo da sè stesso » (p. 52).

Ma il dramma del Cristianesimo è stato di *non potersi separare da ciò che combatte*. Nella dottrina dello stesso Paolo la « giustizia » e la giustificazione sussistono a lato della carità. Dall'universalità della carità noi ricadiamo così all'individualità del peccatore e alla descrizione delle condizioni della salvezza *individuale*. Ciò vuol dire ritornare alla coscienza intellettualistica dell'io (p. 55). Noi che avevamo creduto di sfuggire all'intellettualismo, ricadiamo sotto il suo dominio.

Il dramma di Paolo si ritroverà presso Agostino. Agostino non ha mai saputo (o potuto) optare tra il rifiuto totale e l'accettazione della cultura antica, della filosofia e della ragione. Ciò che è ancora più grave, l'*in te ipsum redi* di Agostino, a cui si rifà il *cogito*, soccombe, secondo il Prof. Spirito, ad una interna contraddizione. L'interiorità d'immanenza che proclama l'*in te ipsum redi*, può in effetti intendersi nel senso di un'immanenza

di Dio, che non lascia più posto al soggetto inquirente. Ma può anche significare la consapevolezza dell'io, come principio di una autonomia di carattere assoluto (p. 65). La trascendenza di Dio si dissolve allora nell'immanenza. Si può partire dall'io per affermare Dio e la nullità dell'io; si può partire dall'io e fermarvisi. Si può anche identificarlo con la realtà totale. L'incomparabile grandezza di Agostino sta nell'aver sentito tutta l'acutezza del problema: la necessità di perdersi in Dio e l'impossibilità in cui si trova per pervenirci: « Io e Dio restano due termini, uno di fronte all'altro » (p. 70). Questa ambiguità dell'Agostinismo permette di spiegare perchè Petrarca e l'Umanesimo da una parte e Lutero e Giansenio dall'altra potranno, da punti di vista radicalmente opposti, appellarsi a lui (p. 90).

Il dramma di Agostino scompare nella Rinascenza. L'artista si sente quasi Dio. Egli non prova dunque il bisogno di perdersi, egli stesso, in Dio, nè d'amare il prossimo come se stesso. L'io dell'artista è l'io senza il tu, l'io contro il tu (p. 96).

Di fronte a quest'attitudine, la Riforma apparve come una violenta reazione contro l'intellettualismo (negazione del libero arbitrio, dottrina della predestinazione presso Calvino). « Ma l'accanimento, che in questa affermazione si dimostra, è già prova manifesta del risorgere prepotente dell'esigenza contraria, che invano si tenta di annullare » (p. 99). La voce dell'io non si spegne.

Per quanto riguarda la Controriforma cattolica, essa viene caratterizzata, secondo il Prof. Spirito, da due fatti: la difesa del libero arbitrio e un « rigido legalismo » (p. 102). Con la difesa del libero arbitrio, apparve lo sviluppo prodigioso della casistica, la pratica dell'esame di coscienza e degli « Esercizi ». Questo è il trionfo del *conosci te stesso* socratico, e pertanto dell'intellettualismo.

La Controriforma è inoltre spesso la religione del terrore (le pene dell'inferno), la moltiplicazione senza fine del culto dei Santi: ciò che dà, a poco a poco, al Cattolicesimo moderno, i segni di un ritorno « alla vecchia figura del credente precristiano » (p. 103). Generalmente si accusa la Chiesa di oscurantismo. Si afferma spesso che essa è di grande ostacolo « al progresso », accuse incessantemente ripetute dopo la Rinascenza, sino ai nostri giorni. Il Prof. Spirito, al contrario, rimprovera alla Chiesa la sua facilità di compromesso: « Si che, se di qualche colpa può accusarsi la Controriforma, è proprio di aver ceduto agli interessi della vita

moderna, contro gli stessi principi fondamentali del Cristianesimo » (p. 107).

La filosofia moderna ha compreso « l'esigenza di un io più profondo, che si fondesse con tutto il mondo della natura e si identificasse in qualche modo con Dio » (p. 129). Questa tendenza, che ha origine in Agostino, si ritrova in Kant, passando per i filosofi della Rinascenza e per Vico. Kant vuol superare l'io empirico, per cogliere la Ragione. Ma anche lui è costretto ad una sorta di compromesso. Al vero io, che vive soltanto nell'unità trascendentale, Kant aggiunge la molteplicità dell'io empirico. L'idealismo e il Cristianesimo sono così posti uno accanto all'altro, senza fondersi.

La storia della filosofia post-kantiana sarà uno sforzo continuo per superare il dualismo. Il termine di questa evoluzione sarà raggiunto quando si sarà pervenuti ad « assolutizzare l'io », cioè a « farlo coincidere con tutta la realtà nell'atto dell'autocoscienza » (p. 132). L'io può finalmente dire *sum*, perchè finalmente sa non soltanto di essere, ma di essere come totalità, di esaurire l'essere nel proprio divenire » (*Ivi*). L'antitesi dell'immanenza e della trascendenza scompare con l'assoluta interiorità. Con la sparizione dell'io empirico, si può dire ormai: « chi crede, chi pensa, chi fa è soltanto l'io trascendentale » (p. 134). Sembra che si sia ritornati alla posizione di S. Agostino, nel senso della nullità dell'io singolo e della absolutezza della grazia divina. Soltanto tutta la questione sta nel sapere se il dramma di S. Agostino non faccia la sua riapparizione nell'Attualismo. L'io trascendentale è soggetto, cioè « esclude di potersi oggettivare » (p. 136). Ma d'altra parte esso cerca di oggettivare Dio, « come proprio momento ideale » della coscienza. Ora non si può oggettivare Dio, senza oggettivare nello stesso tempo il rapporto che lo lega a Dio. Esso è così costretto a oggettivare se stesso. Esso si scinde in due, essendo allo stesso tempo soggetto assolutamente « inoggettivabile » e soggetto « oggettivato ». « Di fronte all'io trascendentale oggettivato, deve necessariamente risorgere un altro soggetto, quello appunto oggettivante l'io trascendentale ». Così riappare l'esigenza dell'io egocentrico, proprio dell'individualismo moderno, che l'idealismo voleva eliminare. L'antinomia si è riaperta e con essa l'assurdo (p. 137).

Passando poi dalla considerazione della vita dello spirito a quella della vita sociale l'autore dimostra come l'individualismo

della Dichiarazione dei Diritti dell'uomo, affermazione voluta dall'io empirico, è stato di più in più combattuto nel corso del secolo XIX. In nome dell'individualismo dell'io empirico, la Dichiarazione del 1789 proclamava la proprietà privata intangibile; il socialismo « utopistico » la sopprime, in nome dell'autonomia dell'io empirico. Marx stesso cade nel compromesso per il suo rovesciamento della dialettica di Hegel. Presso Hegel, l'autocoscienza della storia è al livello dell'io trascendentale, perchè essa trova la sua concrezione nella coscienza del monarca. Marx la pone nella massa proletaria, ciò che fa necessariamente riapparire l'io empirico. Di più, il Marxismo cede al compromesso quando abbandona il rigore della dialettica storica, per cercare di migliorare la sorte delle masse.

Lo stesso sviluppo può essere osservato nel problema dello Stato. La concezione liberale vieta allo Stato ogni iniziativa che potrebbe limitare la libertà degli individui. Lo Stato non è altro che il difensore del diritto individuale (Stato carabiniere). Ma di fronte alla concezione individualista si leva la concezione idealista, che subordina radicalmente l'individuo allo Stato, assimilato esso stesso all'io trascendentale. Il diritto « soggettivo » scompare, a poco a poco, dinanzi alle esigenze del « piano » statale, che mette la mano sull'economia sull'arte e sul pensiero stesso (pp. 159-166).

Di fronte a questa doppia evoluzione, quale sarà l'attitudine della Chiesa? Il Prof. Spirito pensa ch'essa manchi di precisione, esitante tra la rigidità della condanna dell'individualismo e del socialismo, e i tentativi di compromesso di ieri e di domani. Di più ancora, è nel problema dello Stato moderno che si manifesta il « disorientamento » della civiltà cristiana. Le preferenze della Chiesa vanno indubbiamente ad uno Stato che faccia tutt'uno con la stessa Chiesa. Davanti al fallimento storico d'una tale concezione, si è fatto ricorso alla dottrina della doppia obbedienza a Cesare e a Dio (p. 136). In realtà la Chiesa non è giunta ad una dottrina precisa dello Stato. Essa rigetta la concezione liberale e l'individualismo empirico, perchè essa li sente contrari all'esigenza fondamentalmente antintellettualistica del Cristianesimo. Ma essa è egualmente ostile allo Stato « etico », alla concezione idealistica dello Stato, fondata su l'autocoscienza della storia, perchè la Chiesa sa che una tale concezione importerebbe l'assorbimento di essa Chiesa nello Stato. Da cui consegue che la Chiesa oscilla dall'una all'altra concezione, senza prendere mai nettamente posizione.

Noi sappiamo già in che cosa consista, secondo il Prof. Spirito, l'errore fondamentale dell'intellettualismo: considerare ogni giudizio come un giudizio di valore; ciò suppone che si è in possesso del criterio assoluto di verità. La via della salvezza per sfuggire all'intellettualismo consiste dunque, in una parola, nel *non giudicare* (p. 190).

Bisognerà allora rinunciare a vivere, a muoversi, a pensare? Non lo si può lo stesso; perchè accettare di morire, sarà ancora giudicare. Bisogna dunque distinguere tra giudizio di valore e giudizio di fatto.

« Constatate, senza pretendere di valutare » (p. 193), tale è la essenza del giudizio di fatto in quanto si oppone al giudizio di valore. Una tale attitudine è impossibile per l'attualismo, perchè esso non può attendere il fatto che come un'affermazione dell'autocoscienza e, per conseguenza, come giudizio di valore. Tuttavia l'esistenza di giudizi di fatto, che non assumono in niente le condizioni del giudizio di valore, si verifica senza difficoltà alcuna nello stato attuale delle discipline scientifiche, nella fisica e nelle scienze naturali. Per le scienze dell'uomo, la sostituzione dei giudizi di fatto a quelli di valore ha fatto egualmente un passo decisivo, con i recenti metodi dell'antropologia criminale e della psicanalisi. Si pretende non più di giudicare il criminale, ma di comprenderlo, di considerarlo come un disgraziato, piuttosto che come un colpevole. Ma il Prof. Spirito si è ben guardato da un eccessivo ottimismo. Il giudizio di valore non fa la sua riapparizione all'istante stesso in cui il sapiente pretende distinguere il vero dal falso? Il psicanalista stesso non formula un giudizio di valore, quando egli pretende spiegare con i « complessi » dell'inconsciente la maniera di pensare e di agire del soggetto? La scienza sarà essa dunque in pericolo di ricadere nell'orgoglio del giudizio? No, se essa si ferma ad un giudizio positivo, quello dell'uomo che cerca non di giudicare, di condannare, ma di comprendere. In definitiva, al luogo di ridurre l'oggetto al soggetto e il reale all'autocoscienza, bisogna al contrario ridurre il soggetto all'oggetto, e il valore al fatto (p. 232).

Ormai non vi è più opposizione tra il soggetto e l'oggetto, ma « il soggetto tende a guardare sè e gli altri come oggetti e, intanto può sperare di raggiungere l'assoluto in quanto si sforza di risolvere la propria soggettività nell'unità del reale come oggetto » (p. 256). Ma ciò non è possibile che con l'amore, in quanto esso

esprime un processo di unificazione e di comunione, che s'oppona al distacco tra soggetto e oggetto. Allora la distinzione del bene e del male scomparirà e l'uomo avrà ritrovata l'innocenza del Paradiso perduto. «Togliete il giudizio e il male scomparirà» (p. 244). Lo stesso peccato non sarà più peccato e acquisterà la razionalità del tutto (p. 251).

Ritornando ancora una volta al processo del Cristianesimo, il Prof. Spirito cerca di mostrare che l'amore cristiano è incapace di soddisfare a quelle esigenze. *Ama proximum sicut teipsum*, questa formula implica che il soggetto venga posto davanti all'oggetto e costituisce la misura dell'amore. Bisognerà dunque dire *ama te sicut proximum*. D'altra parte la ricerca della salvezza personale introduce di nuovo necessariamente il giudizio di valore, il sì e il no nella pratica della vita cristiana. L'opposizione definitiva del cielo e dell'inferno (eternità dell'inferno) forma il concetto di un male insuperabile, ciò che significa l'impossibilità di superare il dualismo. Infine il concetto cristiano di perdono implica anch'esso un giudizio di valore (p. 274). Perdonare è giudicare; colui che non giudica non ha niente da perdonare. Perdonare suppone ancora la coscienza del peccato, che suppone, a sua volta, il giudizio di valore, la « scienza del bene e del male ».

* * *

Non sarebbe del tutto inopportuno ed inutile dimostrare quanto il pensiero del Prof. Spirito sia inconciliabile con la dottrina della Chiesa. Questa non è certamente disposta a confessare la propria « eterodossia fondamentale », di cui viene accusata (p. 107). Ma lasciamo deliberatamente da parte questo punto, anche perchè il Prof. Spirito è certamente convinto di questo disaccordo.

Mettiamoci invece sul terreno su cui si è messo egli stesso, cioè a dire sul terreno della filosofia e anche su quello della storia, poichè per l'autore, come per tutta la filosofia moderna, la vita dello spirito sarebbe intrinsecamente legata allo sviluppo storico, senza di cui non potrebbe essere spiegata.

Si è talvolta lodata la Chiesa per aver sottomesso « le visioni ebraiche » alla forte disciplina del Diritto romano e alla chiarezza della logica greca. L'ordine avrebbe così rimpiazzato il disordine, e il principio di autorità lo spirito di anarchia, inerente alla mentalità dei semiti. Evidentemente il Prof. Spirito riprova ciò che questi autori approvano. Ma il giudizio di « fatto », su cui si fon-

dano questi giudizi di « valore » radicalmente opposti », è lo stesso dall'una e dall'altra parte: « la civiltà cristiana non è riuscita ad aver ragione di quella classica e si è risolta in un unico processo storico » (p. 166). Tutta la questione è dunque di sapere se questo giudizio di « fatto » sia *vero*. Perchè se non è vero, l'antinomia dei giudizi di valore, che lo presuppongono, si troverebbe ipso facto senza oggetto.

Noi non ci fermeremo affatto sulle questioni di carattere propriamente dommatico. Ci fu un tempo in cui i critici credettero poter tutto spiegare, nel Nuovo Testamento, con l'influsso esercitato dall'Ellenismo. I misteri cristiani non erano altro, ai loro occhi, che una ricalcatura dei misteri pagani, e il dogma non era altro che il prodotto della sottilità metafisica dei greci. Noi non intraprenderemo una dimostrazione della omogeneità del dogma e della Rivelazione, nè dell'impossibilità di spiegare con l'Ellenismo il contenuto degli scritti di S. Paolo e di S. Giovanni, tesi a cui nessuno crede più. D'altronde il prof. Spirito non si è messo sul terreno della storia dei dogmi o della critica biblica, ma considera questa questione di giudizi dal punto di vista di storia della cultura e sotto un aspetto che potrebbe essere chiamato il significato « etico » del Cristianesimo.

E' vero che la civiltà cristiana, quella di cui il Vangelo contiene il germe, si sia trovata immersa nell'*unico* processo storico che, partendo dalla civiltà classica, fa capo al mondo occidentale, all'Europa moderna? E' incontestabile che la cultura greco-latina, che diede all'Impero la sua unità, abbia costituito per il Cristianesimo dei primi secoli, un incomparabile strumento di diffusione e di espansione. In questo senso i Padri hanno visto nell'Impero un'opera provvidenziale, una preparazione al Vangelo. Ma la Chiesa si è servita di questo strumento senza lasciarsi da esso asservire, senza lasciare ad esso, nè di diritto nè di fatto, la possibilità di trasformare le sue proprie credenze e la sua disciplina. D'altra parte, la Chiesa ha portato con sè la cultura greco-latina in regioni dove le legioni di Roma non sarebbero mai penetrate. Basterebbe citare al riguardo il caso dell'Irlanda, che assimilerà così bene il Cristianesimo e la cultura latina da diventare essa stessa missionaria ed educatrice dell'Europa.

E' vero che la Chiesa, secondo la parola di Paolino da Nola, ha insegnato ai Barbari a cantare il Cristo con cuore o animo romano (*resonare Christum corde romano*). Ma questi Barbari

avranno potuto dire, come tre secoli più tardi Colombano scriverà al Papa S. Bonifacio: ciò che forma ai nostri occhi la grandezza di Roma, non è Roma, è il Cristo e la cattedra di Pietro: *licet Roma magna et vulgata, per istam cathedram tamen apud nos est magna et clara* (P. L., 80, col. 279). La conversione dei Barbari e lo sviluppo della Chiesa d'Occidente non si possono dunque ridurre ad un semplice processo d'espansione della cultura latina, che non ha disimpegnato qui che la parte di uno strumento. Il Vangelo stesso non era legato a questo mezzo più che non lo fosse essenzialmente d'altronde alla lingua e alla cultura elleniche. Dal III secolo, a Edessa, appare un Cristianesimo che non è greco, e che è, come ha sottolineato C. Dawson, il preludio del « risveglio » dell'Oriente.

Ciò basta a provare che il Cristianesimo non è stato assorbito dalla cultura classica in un « unico processo storico » dall'epoca delle sue origini. E' all'epoca della Rinascenza che si è operata questa « riduzione » ad un solo processo storico? Sì, se il dogma e la morale della Chiesa hanno subito una profonda contaminazione in conseguenza della rinascita del Paganesimo antico. No, nel caso contrario. Un Nicolò V ha potuto circondarsi di personaggi, che non c'è speranza d'incontrare oggi nel palazzo apostolico; egli non ha domandato loro di elaborare una « nuova teologia », ma soltanto opere d'arte e d'erudizione. La teologia umanistica, quella d'un Erasmo di Rotterdam o d'un Egidio di Viterbo o di Alberto Pighius non ha avuto mai i favori della Chiesa. Del pari, nei tempi della Rinascenza non sono gli umanisti che la Chiesa ha canonizzato, ma i Santi.

Quanto al Cattolicesimo della Controriforma, il Prof. Spirito non dimostra simpatia alcuna per esso. Non è tuttavia Pio V che si potrà accusare di compromesso con il Paganesimo della Rinascenza.

Si è detto anche che la casuistica, gli « Esercizi » e il gusto della pietà individuale, l'aumento del culto dei Santi, riportano il tipo etico del cristiano moderno a quello del « credente precristiano ». A questo rispondiamo che il culto dei Santi è esistito in ogni tempo nella Chiesa, che la casuistica era largamente sviluppata nel Medio-Evo e che S. Paolo e Cristo stesso dovettero risolvere dei « casi » di coscienza, che erano stati a loro proposti. Quanto alle reali differenze che possono separare la spiritualità moderna dalla forma della pietà medioevale, differenze che atte-

nuano d'altronde sensibilmente questo piano intermediario che è la *divozione moderna* nel '400, noi rispondiamo che esse non toccano l'essenziale e che vi è una diversità di vie per pervenire all'unione divina.

Resta il problema dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, problema che ha attirato in special modo l'attenzione del Prof. Spirito. Egli pensa che la « teocrazia » cioè a dire l'assorbimento dello Stato nella Chiesa è il voto segreto ed invocato che spiega la politica di questa. Si è potuto attribuire qualche cosa di simile ad Origene, in una pagina celebre, dove egli considera ciò che sarebbe l'Impero se un giorno diventasse cristiano (*Contra Celsum*, VIII, 69-70). Ma la distinzione dei due poteri è stata insegnata da Cristo stesso. Il Signore ha insistito sul carattere spirituale del Regno che egli veniva a fondare sulla terra. *Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia*. Ciò che ha potuto essere l'aspirazione nascosta di qualche uomo della Chiesa, non è l'aspirazione della Chiesa. La dottrina ufficiale di questa, al contrario, presenta una continuità che lo storico non può ignorare. Dalla giurisdizione *ratione peccati* dei canonisti e dei teologi del Medio-Evo al potere « indiretto » di S. Roberto Bellarmino e dell'Enciclica « Immortale Dei » (1885) non vi è interruzione. E Bellarmino stesso rivendica al Papa il diritto di deporre i re, non come principe temporale e a titolo di sovrano, ma *tanquam princeps spiritualis, si id necessarium est ad animarum salutem* (S. Robert Bellarmin: *De Rom. Pont.*, V, c. 6). E' ciò entrare nella via del « compromesso » e della capitolazione davanti alla potenza di Cesare? Non sembra.

Ma il grande rimprovero che il Prof. Spirito rivolge al Cristianesimo è di non essere riuscito ad attuare ciò che aveva promesso di essere: la religione dell'amore. La ragione fondamentale di questo fallimento si troverebbe nel suo intellettualismo. Il cristiano non può amare, perchè egli segue necessariamente una posizione dogmatica. Egli ha, almeno se resta fedele alla sua Chiesa, una dottrina che l'obbliga a giudizi di valore, a opzioni di una portata decisiva. Gli è dunque impossibile di amare il peccatore, *in quanto peccatore*. Se egli dice che l'ama, in realtà è la *conversione* del peccatore ciò ch'egli ama. Insomma l'apostolo ama meno la persona del peccatore che le sue proprie idee, di cui egli vuole assicurare il trionfo. Ciò ci riporta ad una delle posizioni essen-

ziali dell'intellettualismo, la superiorità assoluta dell'Idea sulla persona, posizione caratteristica del pensiero antico.

I rilievi del Prof. Spirito sono giusti in un punto: il cristiano non può amare il peccatore *in quanto peccatore*. Noi avremmo torto a contestare una formula che è quella stessa di San Tommaso d'Aquino. Amare il peccatore in quanto peccatore, sarebbe amare il peccato in quanto peccato, amare egualmente il bene ed il male, Dio ed il diavolo, e proclamare la polivalenza di tutti i valori morali. Ma ci sarà permesso mettere in dubbio la conseguenza che se ne tira, cioè a dire che non potendo amare il peccatore in quanto peccatore, il cristiano ama non il peccatore ma l'ideale etico al quale vorrebbe convertirlo. Se la persona del peccatore s'identificasse come tale con il peccato, non si potrebbe amare il peccatore senza amare il peccato, senza amare il peccatore in quanto peccatore. Adottare però una tale posizione sarebbe cedere ad una specie di Manicheismo incosciente. Non vi è identità tra la persona del peccatore ed il peccato, perchè questo non può distruggere nel peccatore l'immagine di Dio, la creatura di Dio. Il peccato non può pervenire a questa radicale corruzione, che ci obbligherebbe, nell'amare il peccatore, ad amare il peccato con cui s'identificherebbe in modo perfetto e definitivo. E se la corruzione operata dal peccato non è quaggiù nè completa nè definitiva, noi possiamo e dobbiamo amare la persona del peccatore, rifiutando del tutto l'amore del peccato.

Il Prof. Spirito rimprovera ancora alla concezione cristiana dell'amore di non aver saputo ricondurre la parte al tutto e di avere, al contrario, nella ricerca della salvezza personale, opposto la parte al tutto e ricondotto questo a quella. L'affermazione della parte, dell'«io», si trova già nella formula del precetto: Ama il prossimo come te stesso. Bisognerebbe dire il contrario se il Cristianesimo trionfasse dell'egocentrismo: Ama te stesso come tu ami il tuo prossimo. Il Cristianesimo ha trionfato sì poco dell'egoismo, che in Dio stesso concepisce l'amore come un amore di sè. *Deus est amor sui*. Perchè Dio ha creato tutto per la sua gloria ed Egli opera tutto per una più grande affermazione della sua gloria. Il Prof. Spirito riprende qui, nelle grandi linee, le lagnanze che il teologo protestante A. Nygren nella sua celebre opera *Erôs och Agapè* (Stockolm, 1930-1936) formulava a riguardo del Catolicesimo. Secondo Nygren, vi è radicale opposizione tra l'Erôs, tema dello spirito greco che è ricerca della propria perfezione, del

proprio bene, in quanto si tratterebbe qui dell'erôs carnale o dell'erôs spirituale ed intellettuale del Platonismo, e l'Agapè, specificamente cristiana, che non è ricerca del proprio bene, ma *dono* puramente gratuito, talmente gratuito che l'agapè non ha ricevuto nulla prima di donare, che non attende nulla nel donare, che non può nulla ricevere senza cessare di essere se stessa. Ne consegue che non vi può essere agapè perfetta che in Dio, che dona senza nulla ricevere, e in una forma imperfetta in noi a riguardo del prossimo, non a riguardo di Dio, perchè noi da Lui abbiamo ricevuto tutto. Tutta la storia della dottrina dell'amore, nel Cristianesimo, sarà quella della contaminazione dell'agapè mediante l'erôs, quella di tentativi di sintesi e compromesso (S. Agostino), quella infine dei periodi di « riforma » (Lutero), nei quali l'agapè è ristabilita in tutta la sua purezza.

Il Prof. Spirito è più radicale ancora. Egli rimprovera alla concezione cristiana dell'amore, non soltanto di tollerare la ricerca del bene proprio (la contaminazione mediante l'erôs, sottolineata dal Nygren), ma anche l'affermazione dell'« io », caratteristica dell'intellettualismo. Il Cristianesimo proclama il tutto di Dio e il niente dell'uomo. In realtà esso non è giunto a sopprimere il secondo termine e continua a vivere nell'ambiguità.

A ciò bisogna rispondere che il Cristianesimo non soltanto tollera, ma prescrive all'uomo la ricerca della sua personale salvezza. Cosa gli servirebbe di guadagnare il mondo, di avvolgerlo tutto intero con questo amore d'indifferenza universale raccomandato da Spirito, se l'uomo viene a perdere la sua anima? La ricerca della salvezza personale è anche l'oggetto di una virtù teologale, la virtù della speranza, che ha appunto per oggetto la beatitudine futura, che ci vien promessa di possedere in Patria. Bisogna concludere al carattere essenzialmente egocentrico della concezione cristiana dell'amore? No, perchè si può rispondere con il Dottore dell'amore cristiano, S. Francesco di Sales: « è ben diversa la locuzione: amo Dio per il bene che da Lui attendo, e quest'altra: non amo Dio se non per il bene che ne aspetto; come diverso è pure il dire: amo Iddio per me, e dire: amo Dio per l'amore di me » (S. Francesco di Sales: *Teotimo*, II, 17). Con l'amare Dio per amore di sè, sarà dare all'amore di Dio una posizione subalterna, inferiore e dipendente in rapporto all'amore di sè, sarà cadere nell'amore mercenario, che ama Dio unicamente in vista della ricompensa. Ma l'amore in sè, di cui la dottrina cattolica

prende la difesa, non riveste affatto un tale carattere, perchè esso è essenzialmente subordinato all'amore di Dio, amato sopra tutte le cose e sopra il proprio io, come il Bene sovrano.

Nygren ha accusato i Padri greci di aver fatto subire, in Dio, una trasformazione radicale dell'agapè gioannea. *Deus caritas est*, si tratta qui di una dilezione in qualche modo discendente, che si potrebbe figurare con moto rettilineo. Al contrario i Padri (e con essi Dionigi e con Dionigi il Medio-Evo) hanno concepito l'amore in Dio come l'immagine di un circolo. Dire che Dio è Amore, è dire anzitutto che egli si ama in se stesso: *Deus caritas est, id est, amor sui*, ciò perchè Egli si compiace nella sua infinita perfezione. S' Egli poi comunica la sua bontà *ad extra* è, in fine, per far convergere o ricondurre a sè le creature ch' Egli ha formato con le sue mani. Il ritorno universale delle cose verso Dio non è quindi altro che l'effetto dell'egocentrismo divino, e il carattere puramente gratuito dell'agapè gioannea si trova completamente rovesciata.

In realtà questa concezione d'un'agapè, che in Dio sarebbe un movimento puramente rettilineo, una *discesa* senza ritorno, è inconciliabile con il dogma cristiano della Provvidenza. Se Dio è Provvidenza, riesce impossibile il negare che Dio diriga e conduca ciascuna delle creature verso un fine che non può essere altra cosa che Lui stesso o una partecipazione della sua bontà.

Per essere coerente con se stessa, la teoria del Nygren dovrebbe condurre in fine al sistema della *Kenosis*, all'annientamento generale, che recentemente ha proposto il teologo russo Sergio Boulgakof. La teologia protestante concepisce, da molto tempo, l'Incarnazione del Verbo come una rinunzia, come uno spogliamento degli attributi divini, spogliamento liberamente accettato dal Verbo nell'istante in cui divenne uomo. Boulgakof va molto più lontano, trovando la *Kenosis* nell'opera stessa creatrice. Creando, donandosi con l'agapè, Dio in qualche modo limiterebbe se stesso, restringendo con ciò le possibilità infinite del suo agire. Non saremo più molto lontani dalle concezioni d'un Dio « finito-infinito », che tanta attrazione esercitano su alcuni filosofi moderni. E' naturale che queste concezioni siano assolutamente inconciliabili con il Cristianesimo, come d'altronde con il Giudaismo.

Per concludere notiamo semplicemente che i pensatori cristiani hanno assolutamente escluso la presenza in Dio di un *amor*

concupiscentiae, d'una ricerca egoistica del proprio bene. Se Dio dirige ogni creatura verso un fine, che è Lui stesso, ciò non lo fa per tirarne un proprio vantaggio, perchè Egli è perfezione infinita, ma per l'utilità della creatura stessa (1). S. Tommaso ha spesso riportato la frase di Avicenna: « In Dio solo l'amore può essere assolutamente liberale e d'un disinteresse assoluto (cfr. *C. Gentis*, I, c. 93). Noi ci rifiutiamo dunque di ammettere che il « ritorno » verso Dio, l'orientamento decisivo verso Se stesso che Dio impose al reale, porti ad affermare in Dio ciò che vien chiamato « egoismo ».

Sotto il nome d'intellettualismo il Prof. Spirito combatte due nemici: il giudizio di valore e l'affermazione dell'« io » empirico. Questi sono inoltre nemici strettamente associati, perchè giudicare implica l'affermazione dell'io e perchè non si può avere affermazione di sè senza opzione, impegno e, infine, giudizio di valore.

Ciò vuol dire che l'intellettualismo nel pensiero del Prof. Spirito assume un senso più largo di quello che ordinariamente gli si riconosce. Ciò che qui vien tratto in causa non è l'intellettualismo *psicologico*, quello che pone l'intelligenza al di sopra della volontà, opponendosi al volontarismo (l'opposizione tra Tomismo e Scotismo). Nè è l'intellettualismo *morale*, quello che cerca nella ragione la norma e la misura dell'azione. Si tratta invece dell'intellettualismo *metafisico*, che assume, a sua volta, forme ben differenti. Sotto la sua forma assoluta, l'intellettualismo designa il Panlogismo, che identifica il reale e il razionale, il pensiero e l'essere. L'essere non soltanto è intelligibile ma s'identifica con la « dialettica », che tende nello sviluppo della storia all'affermazione progressiva d'uno « Spirito assoluto » che non è nè il Dio trascendente e personale del Cristianesimo, nè l'io « empirico » di ciascuno di noi. Ma si può egualmente intendere per « intellettualismo » ogni forma di pensiero che riconosce allo spirito umano la capacità di cogliere l'essere, non il *tutto* dell'essere, ciò che sarebbe razionalismo, e nemmeno l'*Assoluto* dell'essere, nel senso che i principi della ragione siano suscettibili d'un uso trascendente da permetterci d'affermare con certezza l'esistenza di Dio: se si intende così la parola « intellettualismo » il Cristianesimo è rigo-

(1) Cfr. S. THOMAS, *I C. Gentis*, c. 91: Deus vult bonum uniuscuiusque, secundum quod est eius; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est.

rosamente intellettualista, e ciò dal tempo di S. Paolo (Epistola ai Romani). Negare al pensiero discorsivo o « nozionale » qualsiasi apertura alla trascendenza, anche se si pretende raggiungerla per altre vie, con l'intuizione e l'amore, è ciò che generalmente s'intende per antintellettualismo. Quello del Prof. Spirito è molto più radicale, perchè egli rigetta ogni possibilità del giudizio di valore, non soltanto dal punto di vista della trascendenza, ma anche dal punto di vista dell'immanenza, sia nella scienza che nell'arte. Niente altro che *fatti* o giudizi di fatti.

La distinzione tra giudizio di fatto (o giudizio di realtà) e giudizio di valore è oggi classica. Se io dico: « un tale è condannato a morte », faccio un giudizio di fatto. Se io dico: « è ingiusto che un tale sia condannato », formulo un giudizio di valore. Questo semplice esempio ci invita a domandarci se l'uomo possa vivere senza formare giudizi di valore e se rinunciare a formarne non sarebbe necessariamente rinunciare a vivere. Di più, se il giudizio di valore è, come si è detto, l'« essenza stessa della coscienza », la rinuncia totale al giudizio di valore non dovrà portare in fine alla soppressione della coscienza?

Come il movimento si prova camminando, così la migliore difesa che possa proporsi dei giudizi di valore è il *fatto ineluttabile* che essi esistono e che non possono non esistere. Per fortuna, d'altra parte, che il Prof. Spirito non si crede egli stesso costretto ad usare il rimedio eroico che ci propone. Egli giudica (e Dio sa con quanta severità) il Cristianesimo e i sistemi filosofici. Questa fermezza di giudizio prova da sola l'impossibilità di astenersi di fatto da ogni ricorso al giudizio di valore, come non si può rinunciare totalmente al pensiero e alla vita.

Cerchiamo di approfondire questo punto. Il Prof. Spirito ci chiede di ben accogliere tutto, di nulla giudicare, nulla pregiudicare, nulla rigettare. Bisognerà dunque essere allo stesso tempo seguaci del dogmatismo, dello scetticismo e del criticismo. Ci è negata ogni possibilità di scelta dalla regola assoluta del « non giudicare ». Ora è possibile, *psicologicamente*, adottare insieme l'attitudine mentale dello scetticismo e del dogmatismo? Io non posso dare insieme e nello stesso tempo l'adesione al dogmatismo di Wolf, allo scetticismo di Hume e al criticismo di Kant. Invece di assumere una posizione sul problema critico, sarà necessario dunque limitarmi ad esporre ciò che in effetti hanno pensato questi tre filosofi. Esporre, e mai giudicare; ma quest'attitudine pura-

mente « positiva », supponendola possibile, termina giustamente alla posizione essenziale dello scetticismo e a proclamare la vanità e l'impotenza della filosofia. Ricusarsi di giudicare sarà dunque ancora giudicare e adottare le posizioni d'un scetticismo radicale. Non sembra affatto che il Prof. Spirito sia a questo sfuggito.

Noi non cercheremo di giustificare il principio di contraddizione delle critiche mossegli. E' questo un argomento così spesso trattato ai nostri giorni che noi ci permettiamo di non insisterci. Perveniamo dunque al secondo punto dell'antintellettualismo del Prof. Spirito, il più profondo e il più originale.

Il giudicare implica affermazione dell'io empirico, la sua opposizione al tutto, mentre che questo io empirico dovrebbe, al contrario, per una specie di esteriorizzazione totale, perdersi nell'assoluto del reale e risolversi nella pura affermazione dell'oggetto e la rinuncia di sè operata dall'amore. Dopo averci invitati alla soppressione della coscienza, l'autore ci inviterà alla soppressione della personalità?

E' ben questo ora che il Prof. Spirito rimprovera al Cristianesimo di non aver saputo fare. Il Cristianesimo aveva cominciato con l'affermare che Dio è tutto e che la creatura è nulla. Dopo, con la teoria paolina della giustificazione, con l'*in teipsum redi* di Agostino, esso ha introdotto di nuovo l'io empirico, di fronte all'Io assoluto, che è non evidentemente lo stesso per il Cristianesimo e per lo Spirito, poichè non vi è alcuna probabilità che questi lo intenda nel senso di un Dio personale e trascendente.

Il Prof. Spirito vuol dunque riprendere l'opera là dove il Cristianesimo e l'Idealismo si sono arrenati, per cercare di risolvere completamente l'io empirico nell'oggetto. E' con la *catarsi* eroica — egli dice — che conta di pervenirci. Si può domandare cosa sussisterà dell'ammalato dopo aver subito un simile trattamento.

Dal punto di vista dell'intellettualismo si potrebbe credere che il pensiero di Spirito finisca in uno scetticismo assoluto. Nessuna possibilità di cogliere l'essere è lasciata alla ragione, e nè sembra che l'amore e l'arte possano supplirla nel senso che esse ci metterebbero in possesso di valori assoluti e trascendentali. La sintesi di un passato, da cui noi non possiamo separarci, e di un avvenire essenzialmente incerto, potrà calmare l'inquietudine della coscienza? Se l'avvenire è incerto (ciò che suppone la negazione delle certezze della dialettica storica, come l'intendono i marxisti), noi non siamo più che in presenza di un « mito » nel senso che

Giorgio Sorel dà a questa parola. Come allora non cadere nella disperazione dal momento in cui l'uomo avrà compreso che dopo tutto l'avvenire non è che un mito?

Bisogna concludere che tutto è assolutamente negativo nella sintesi del Prof. Spirito? Vi è tuttavia un punto dove essa merita, se non l'adesione, almeno la simpatia. L'autore ha voluto darci una filosofia dell'amore e descrivere una significazione della vita che prende il suo inizio unicamente da lui. Da questo punto di vista il suo sforzo non è inutile nel nostro tempo. L'esistenzialismo, questo « rovescio » d'una religione, come l'ha chiamato E. Brehier, è sovente l'apostolo dell'odio allo stesso tempo che della disperazione. Il Prof. Spirito, al posto dell'odio, si fa il predicatore dell'amore, d'un amore universale, d'un amore più vicino al Buddismo che al Cristianesimo. Se si deve insistere ancora una volta, nel terminare, sulla divergenza fondamentale della concezione dell'amore nel Cristianesimo e nella filosofia del Prof. Spirito, si deve tuttavia rendere omaggio alla sincerità del suo pensiero e al desiderio ch'esso manifesta, di vedere una umanità, così profondamente divisa, ritrovare nell'amore l'unità e la pace.

LUDOVICO BERTRANDO GILLON O. P.

L' AMORE NELLA VITA UMANA S E C O N D O L' A Q U I N A T E

II - LA FUNZIONE DELL'AMORE NEL DINAMISMO PSICHICO

Nelle molteplici manifestazioni vitali dell'uomo i processi inerenti alla vita vegetativa sfuggono per lo più al controllo dell'io cosciente e volitivo. Ben poco egli può fare, più che nutrirsi e dar così inizio al complesso metabolismo, che assicura la conservazione dell'individuo e prepara la riproduzione della specie.

Ma accanto ai processi vegetativi o ai processi psichici, che si svolgono nell'inconscio o nel subcosciente, molti altri ve ne sono che avvengono nella sfera della coscienza e possono essere, almeno in parte, controllati e dominati dall'io. Spesso anzi è la persona stessa, col suo libero volere, a far sorgere in sè stati o movimenti di natura psichica.

Nostro intento è parlare di queste modificazioni psichiche presenti sotto il controllo e in parte sotto la direzione dell'io, espresso nel libero consenso e nella libera elezione.

La vita psichica cosciente e controllabile si manifesta per stati e movimenti, tendenze e azioni.

Tutte queste realtà psicologiche possono essere catalogate in due piani diversi: uno sensibile ove sorgono e si radicano passioni ed emozioni, impulsi istintivi ed abituali tendenze; razionale l'altro ove alle passioni corrispondono invece abiti o tendenze abituali razionali, e alle emozioni e moti appetitivi le azioni libere, conosciute e valutate in precedenza.

L'io volitivo controlla e dirige l'attività sia sul piano razionale che su quello delle facoltà sensitive interne, anche se su questo il suo potere è soltanto « politico » e patisce indocilità e reazioni.

Ma la prima espressione dell'io, in base alla quale tutta la vita psichica responsabile si svolge assumendo il suo tono e la sua direzione, è proprio l'amore.

Da questo orientamento dell'io deriva l'orientamento dell'attività psichica libera ossia controllata dal volere. Ciò avviene per-

chè l'amore ha una priorità di tempo e di natura (per causalità efficiente) su tutte le altre affezioni psicologiche, siano esse stati o movimenti, sia che appaiono sul piano sensibile o sul piano razionale, semprechè in dipendenza della volontà o del suo consenso. Di tutte queste realtà psicologiche, degne di particolare attenzione, sono il desiderio, il diletto e l'odio, tanto sul piano sensibile che su quello razionale.

Diciamo questo in rapporto all'amore, perchè le mutue differenze e relazioni dell'amore con tali realtà presentano notevoli difficoltà intellettuali.

Rispetto all'amore ne studieremo quindi i rapporti, punto per punto, mettendoli in particolare rilievo. Non mancheremo però di accennare anche al rapporto efficiente dell'amore rispetto a tutte le altre affezioni psicologiche controllate dal volere. A conclusione mostreremo come S. Tommaso ritiene e spiega che tutti gli atti umani hanno origine dall'amore.

1) - *Rapporto tra amore e desiderio.*

Non appare a prima vista chiara la distinzione tra amore e desiderio.

E' certo però che desiderio implica mancanza (32). Ciò che si ha non si desidera, mentre capita d'amare moltissimo quel che possediamo o abbiamo sott'occhio. La sua stessa presenza ce lo rende più chiaro nella sua amabilità, più vicino e psicologicamente affine (33). « Per accidens » può tuttavia accadere, che la vicinanza ci metta in condizione di scoprire un difetto prima non avvertito, e allora l'amore diminuisce. E' vero però talvolta anche il contrario: gli amici lontani a poco a poco si raffreddano, distratti da altre occupazioni e da altri amici. Se questo è vero, è lecito concludere che l'amore non è desiderio perchè, invece di crescere, diminuisce in assenza dell'oggetto.

Qualcuno potrebbe obiettare che, nei riguardi di una cosa presente, amarla potrebbe significare desiderare che continui a sussistere.

(32) « In primis amor producitur ut desiderii causa. Differtque inter desiderium et amorem, nam desiderium fertur in bonum non habitum, amor vero in rebus possessis et habitis, et in rebus absentibus locum habet » (MEDINA, *Super I II*, q. XXVI, 1).

(33) C. Gentes, l. I, c. XCI, 4: « Amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; ... quandoque autem contrarium per accidens accidit utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori; tunc enim minus amatur quando habetur ». Lo stesso dice il Ferrarinese nel suo *Comm.* a questo capitolo.

stere in futuro o che la sua bellezza si conservi, o che continui a star con noi, secondo che dice Medina in un punto del suo Comento a S. Tommaso (34). Poichè questa continuazione o conservazione riguarda il futuro, allora si può considerare come assente e quindi desiderabile. L'amore potrebbe perciò benissimo coincidere col desiderio.

All'obiettante si può rispondere che: 1) così si amerebbe la cosa futura o il futuro della cosa, mentre siamo coscienti del fatto che il nostro amore si rivolge *a cosa presente*; 2) quando diciamo « ti amo » non pensiamo affatto: « voglio che tu continui ad essere, ad essere così bello o a star con me », nè siamo coscienti di significare questo; 3) nell'ipotesi « amore è uguale a desiderio » manca la ragione per cui noi desideriamo un oggetto piuttosto che un'altro e desideriamo che una cosa continui ad essere piuttosto che un'altra o perchè infine desideriamo unirci a una cosa più che a un'altra.

La ragione invece c'è ed è questa: che noi sperimentiamo con quella cosa desiderata una certa connaturalhezza o consonanza o armonia, al momento di tale desiderio, e proviamo in noi una certa propensione o somiglianza attuale, spesso anche una certa gioia sensibile nella sua presenza, che deriva dalla connaturalhezza attuale dell'oggetto.

In altre parole l'amore fa sì che noi stiamo, rispetto a quell'oggetto o a qualche cosa di suo, come rispetto a noi stessi o a qualche cosa di nostro. Nè si tratta di una convenienza o connaturalhezza congenita e fissata nella natura, costituente una somiglianza generica o specifica, nè di una tendenza innata (amore innato) poichè talora amiamo cose da cui tal'altra rifuggiamo (35). Si tratta dunque di una vera armonizzazione attuale quale è appunto l'amore elicitivo. Perciò l'amore elicitivo è la ragione o radice del nostro desiderare.

(34) MEDINA, *Super I II*, q. XXI, 1: « Amor vero potissimum est rei praesentis, est nam amor complacentia ex re amata quae sine dubio in rei adeptione maior et suavior est sed et desiderium crescit non ut (res) habeatur, sed ut in perpetuum et sine intermissione possideatur ».

(35) « Quinto differunt » (scil. amor naturalis et animalis), nam amor naturalis est ad unum determinatus, et semper eodem modo se habens, et necessario; animalis vero, praecipue in homine, est liber, quippe qui sequitur ex deliberatione et consultatione rationis. In brutis vero licet varius sit et inconstans, nunc enim ovis carpit hanc herbam nunc vero alteram, nunc cupit bibere, nunc comedere, liber non est, nam sequitur ex impetu et instinctu naturae non ex rationis deliberatione » (MEDINA, *l. c.*).

2) - *Rapporto tra l'amore e il gaudium: l'amore è causa del gaudium « perfetto ».*

L'amore non è diletto, non è quella gioia o riposo dell'appetito (36) che si dice « quietatio », bensì è causa di tutto questo.

Basta infatti considerare che si desiderano cose assenti, mentre si prova diletto di cose presenti: ora, se in assenza della cosa, c'è per essa il desiderio, c'è per essa anche l'amore che ne è causa, mentre non c'è il diletto; a volte anzi c'è ansia tanto più grande quanto maggiore è il desiderio che se ne ha e quindi l'amore che ne è fonte.

Anche qui si potrà obiettare che il desiderio sorge in quanto si pregusta la gioia dell'unione: c'è prima un diletto provato nell'assenza reale della cosa mentre è presente nell'immaginazione. Il diletto, derivato dall'immagine della cosa, lascia capire che maggiore sarà il diletto nel possesso o nell'unione con la cosa stessa perchè « exemplar est potius exemplato » (37); quindi sorge il desiderio al fine di sperimentare un maggiore diletto ed anzi diviene uno spasimo per l'assenza di quel diletto perfetto che sorge dal possesso reale dell'oggetto. Quest'assenza è resa più viva e dolorosa da quella gioia imperfetta che nasce dal possesso di una immagine dell'oggetto. Gioia pregustata ed amore sarebbero così la stessa cosa.

Ma a questa difficoltà c'è da opporre che l'amore è causa del diletto « in ordine executionis », cioè del diletto perfetto, che si ha nell'atto pratico, nell'assecuzione del bene, ma non ne è causa « in ordine intentionis » (o almeno non sempre), bensì talvolta è causato dal diletto stesso (imperfetto). Bisogna infatti notare che esiste una fruizione o diletto imperfetto che si ha nell'apprendere una cosa dilettevole, che fa sorgere l'intenzione di raggiungere la fruizione o diletto perfetto (38). Dal diletto perfetto « inteso », sorge l'amore di ciò che può darci perfettamente tale diletto, cioè

(36) « Prius est enim complacentia in bono et adeptio per affectum quam motus aut quies in ipso aut etiam fuga mali oppositi » (FERRARIENSIS, l. c., VII (VI)).

« Non desunt Theologi qui arbitrentur delectationem et amorem idem prorsus esse, idque confirmant auctoritate Divini Thomae, sed falluntur omnino. Nam divus Thomas expresse hoc negat innumeris locis, et in hoc articulo minime obscure, asserit enim quod complacentia, quae est amor, est prior ipsa delectatione, amor enim per desiderium procedit et ad delectationem pervenit... Quod autem non sit idem complacentia et delectatio patet sic. In primis damnati complacent sibi, et amant se maxime, tamquam in se constituentes finem ultimum, et tamen in seipsis non delectantur vel afficiuntur iucunditate » (MEDINA, l. c., n. II).

(37) S. Theol. II II, q. XXVI, a. 3, Sed contra.

(38) S. Theol. I II, q. XI, a. 4: « Est ergo perfecta fruitio iam habiti finis realiter: sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed intentione tantum ».

dell'oggetto, e quindi nasce il desiderio dell'oggetto; segue poi la assunzione dei mezzi per raggiungerlo, l'assecuzione e la gioia perfetta (39).

Ciò però vale solo per l'amore di concupiscenza, poichè il fine dell'amore di amicizia non è il diletto ma il bene dell'amico. Per questo S. Tommaso, muovendo a sè l'obbiezione, dice «*delectatio quandoque est causa amoris; quidam enim propter delectationem amant (ut dicitur in VIII Ethicorum, cap. 2º et 3º)*», e nulla oppone in contrario ma spiega solo il senso di questa causalità (49).

Altrimenti avviene nella vera amicizia (e perciò nell'amore d'amicizia); gli amici difatti talora preferiscono separarsi l'uno dall'altro per il bene reciproco, mentre il diletto li inviterebbe all'unione, e quindi il maggior diletto porterebbe maggior tendenza all'unione. Viceversa un maggiore amore d'amicizia porta una maggior prontezza a sacrificare l'unione fisica per il bene dell'uno e dell'altro amico.

Non c'è poi ragione perchè uno provi piacere o diletto nel pensare una cosa piuttosto che un'altra, se non perchè questa è a lui simile, conveniente e connaturale, ossia per lui buona; d'altronde tale connaturalità non sempre è legata alla natura congenita, perchè talora proviamo sensibile diletto di cose che altra volta ci infastidirono o ci furono indifferenti, e a volte vogliamo l'opposto di ciò che prima volevamo. Quindi si tratta di una connaturalità o compiacenza attuale non determinata da natura. Vale a dire si tratta d'amore di volontà. All'obbiezione che la nostra volubilità dipende dallo stato fisiologico del momento e dalle conseguenti passioni, si può rispondere: in questo c'è qualche cosa di vero; tuttavia dalla psicologia sappiamo che tali passioni non tolgono, ordinariamente, la libertà del volere; quindi il movimento della volontà va diversamente spiegato che non col diletto sensibile il quale a volte è invece ridondanza d'amore di volontà.

(39) *S. Theol. I II, q. XXV*: «*Secundum quidem ordinem executionis illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem... et ideo secundum hunc ordinem amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est e converso: nam delectatio intentio causat desiderium, et amorem: delectatio enim est fructus, quae quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum*».

(40) La stessa dottrina ha JOHANNES A S. THOMA in *Curs Theol. In I II, de Passio-nibus*, q. 23, 24 et 25, quaeritur V: «*Prior est amor deinde desiderium, deinde quies seu delectatio perfecta et assecuta in re (fruitio enim imperfecta etiam cum primo amore invenitur) eo quod prius est in eo qui tendit ad aliquem finem, habere proportionem et coaptationem cum tali fine quam movere ad illum et quiescere in illo. Prima autem coaptatio et proportio ad finem fit per amorem, quia per illum affectus unitur rei amatae, et uniri est proportionari. Motus autem in finem absentem fit per desiderium, quies autem, seu delectatio in fine praesenti fit per delectationem et fruitionem*».

In conclusione: una cosa ci diletta in quanto è da noi amata e desiderata, sia che si tratti d'amore sensibile per riguardo al diletto sensibile, sia che si tratta d'amore di volontà per riguardo alla « quietatio » della volontà (la quale però può portare anche il diletto sensibile). Perciò l'amore è distinto dal diletto, di questo ne è la radice.

3) - *Rapporto tra amore e odio: l'amore è ragione d'essere dell'odio.*

Un'altra difficoltà presenta l'odio. Odiare sul piano sensibile indica un movimento di ripulsa, ma sul piano razionale significa volere il male di una persona in quanto suo male, primo et per se, considerando questo male come nostro bene (41).

La difficoltà sta in questo: che l'apprensione di certi oggetti ci genera improvvisi moti di odio senza che apparentemente vi sia stato in precedenza un atto d'amore per il loro contrario; pare quindi che l'amore non sia la radice di questi mali.

C'è qui anzitutto da rilevare che il movimento dell'odio non si ha se non in quanto si apprende l'oggetto come avverso al nostro bene. Nell'apprendere così l'oggetto dobbiamo, per poter fare la comparazione, tenere in vista il nostro bene, cioè quello che consideriamo *hic et nunc* nostro bene e precisamente secondo l'ultimo giudizio pratico; poichè di ciò che consideriamo nostro bene solo secondo un giudizio speculativo, non ce ne importa molto e perciò non odiamo quanto lo lede. Per esempio: il peccatore considera talora come suo bene la virtù e la felicità eterna, ma *hic et nunc*, non odia il peccato che lede la virtù e compromette la felicità eterna.

C'è poi da notare che se qualche cosa noi consideriamo *hic et nunc* come nostro bene, la riteniamo *hic et nunc* amabile e allora necessariamente la amiamo (poichè il volere non può dissentire dall'ultimo giudizio pratico, che è però liberamente ultimo); *a fortiori* l'appetito sensitivo non può *hic et nunc* non amare ciò che *hic et nunc* il senso apprende come piacevole. Conseguenza

(41) « *Iis quos odimus malum volumus scil. sub ratione mali* »; « *odium non fertur in malum ut habet rationem boni ex aliquo adiuncto* » (FERRARIENSIS, *Super C. Gentes* I. I, c. 95). In questo luogo il Silvestri spiega come c'è una comune ragione del volere « *per modum moventis* » ed è il bene; e c'è una ragione del volere « *per modum terminantis* » « *a qua ista operatio voluntatis, ut talis est, ab alla operatione distincta specificatur... sicut volitio sanitatis primo et per se terminatur ad rationem sanitatis, ut est volitio sanitatis, licet sanitas non moveat voluntatem nisi sub ratione boni* » (ITEM, I. c.).

di tutto è che all'odio si presuppone un processo di apprensione e d'amore di qualche cosa come del proprio bene, e d'apprensione di qualche altra come di cosa a questo bene contraria, benchè tutto quanto possa avvenire con rapidità massima. L'amore poi è radice dell'odio dell'opposto, in quanto ne è la ragione d'essere.

- 4) - *L'amore è principio e ragion d'essere di tutte le altre affezioni, stati e movimenti, sia sul piano sensibile che razionale.*

Circa gli altri stati e movimenti della sensibilità o dell'appetito razionale è chiaro che l'amore ne sia il principio, è chiaro, perchè tali stati (per esempio: timore, tristezza e disperazione: cui nella volontà corrisponde esitazione o indecisione, passività, e rinuncia al fine prima desiderato) o tali atti (per esempio: concupiscenza attuale e desiderio, a cui nella volontà corrisponde l'intentio finis), riguardano il bene che uno ama e sorgono perchè costui ama un tale bene, o riguardano il male che uno odia e sorgono perchè costui odia un tale male (42). Cioè a dire se costui non amasse non ci sarebbe ragione di sperare o non sperare, di temere o di osare, di adirarsi contro qualcuno o qualche cosa, insomma d'agitarsi, di conturbarsi. Perciò l'amore è radice d'ogni passione ed è radice anche d'ogni operazione volontaria.

- 5) - *L'amore è causa dell'elezione d'un oggetto piuttosto che d'un altro.*

Abbiamo esaminato vari stati e vari movimenti. Tutti questi però non raggiungono un valore pienamente umano e morale se non deliberati ed eletti. Gli stessi oggetti esterni o esteriori non informano e specificano un atto umano se non vengono deliberatamente eletti. Vogliamo quindi mostrare che non si elegge se non ciò che si ama e perciò l'amore è radice d'ogni operazione libera originando e causando l'elezione.

Procederemo così: sembra anzitutto che non l'amore ma la bontà d'un oggetto più che d'un altro sia causa dell'elezione d'un

(42) « Naturae ordine prius est quaerere bonum quam fugere malum, ideo enim malum refugitur quia bonum quaeritur » (JOHANNES A S. THOMA, I. c.). « Affectiones quarum obiectum est bonum sunt illis priores, quarum obiectum est malum, bonum enim est prior malo, cum malum sit privatio boni, privatio autem posterior est perfectione qua privat... Quia bonum quaeritur ideo refutatur contrarium malum, unde fit quod amor sit prior odio et tristitia et ceteris affectibus qui malum respiciunt » (MEDINA, I. c., 1). S. Tommaso nella S. Theol. I II, q. XXV, a. 2 c. si esprime quasi con le stesse parole.

oggetto piuttosto che d'un altro. Ma non è del tutto vero: L'uomo può trovarsi dinanzi a cosa che egli considera bene o male, in un certo ordine, per esempio nell'ordine morale, e può, verso di essa, sentire una certa propensione o ripugnanza passionale, ma tuttavia, col suo volere, può abbracciarla o rifiutarla. E' anche possibile che egli giudichi speculativamente che il tale oggetto va considerato moralmente migliore del tal altro assai più piacevole, e che l'ordine morale va considerato, astrattamente, come più nobile dell'ordine fisico e più eccellente del diletto; pur tuttavia, ripensando e pregustando nella mente il piacere che proverà, l'uomo può dire che in quel momento per lui è preferibile il piacere e così arrivare a eleggere quello (43). Vediamo perciò come, in tal caso, non ha scelto l'uomo quello che in rapporto all'ordine degli esseri era il migliore (nella scala oggettiva dei valori) e che come tale egli riconosceva, ma quanto per lui *soggettivamente* era migliore o preferibile quanto lo attraeva di più o era per lui più amabile, secondo l'ultimo giudizio pratico. Appare dunque nell'agire umano una forza nuova, potente e decisiva che ha ragione d'ogni altra considerazione: l'amore. Nell'istante dell'elezione, l'oggetto preferito è il più connaturale per quell'uomo, il più conveniente con la sua attuale disposizione, quello che meglio esprime la sua propensione, l'attualità sua del momento, in altre parole il più amabile e più amato, poichè amore in atto è connaturalità attuale, convenienza attuale, inclinazione tradotta in atto, coaptazione, adattamento, compiacenza (Vedi § 1).

Questa compiacenza verte talora sull'oggetto in se stesso, visto con o senza relazione ad altro: quando, per esempio, un amico ama l'amico per la sua intrinseca amabilità, o, quando un uomo ama un altro uomo perchè figlio di un amico carissimo nel quale rivede le sembianze paterne. Altra volta la compiacenza riguarda l'oggetto visto in funzione del bene di una persona cui si vuol bene, cioè considerato come mezzo al raggiungimento di questo

(43) La volontà è difatti libera di fronte a un oggetto che non sia universalmente buono. *S. Theol.* I II, q. X, a. 2: « Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum: si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni, illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo; alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt reprobari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes ».

bene. Questa compiacenza o connaturalizza è come un peso gradito e liberamente portato che grava sul nostro volere e lo inclina verso il suo centro: perciò a questa gravezza verso il centro ch'è l'amore, segue subito la caduta, l'attuale chinarsi e scendere verso di esso, ch'è il desiderio (44); da ultimo si ha, quando si ha, il conseguimento del fine: l'incontro, l'arresto, il riposo: la « quietatio ».

6) - *Tutti gli atti, secondo S. Tommaso, hanno origine dall'amore.*

Per l'Angelico Dottore l'amore è causa d'ogni altra affezione. Egli parla del piano sensibile, parla delle passioni, ma tutto credo poter trasferire senza inconveniente alcuno sul piano volontario.

« Siccome chi agisce — nota S. Tommaso — sempre agisce per un fine, dapprima l'agente ha una certa attitudine e proporzione al fine: niente infatti tende a un fine non proporzionato; poi si muove verso il fine; in terzo luogo riposa nel fine dopo averlo conseguito: l'attitudine però ossia la proporzione dell'appetito al bene, è propriamente l'amore, che nient'altro è se non compiacenza del bene: il moto verso il bene è poi concupiscenza o desiderio: il riposarsi nel bene è in fine gaudium o diletto; e perciò secondo quest'ordine l'amore precede il desiderio e il desiderio il diletto » (45). Così dunque l'appetibile, all'inizio, dà una certa « coaptazione » verso se stesso, che è una certa compiacenza dell'appetito, da cui segue il moto verso l'appetibile (46).

S. Tommaso prova poi che ogni atto sorge dall'amore dicendo di nuovo: « chiunque agisce, agisce per un fine; ma il fine è per ciascuno il bene che desidera e che ama: perciò è chiaro che ognuno che agisce, chiunque esso sia, fa tutte le azioni in conseguenza dell'amore » (47).

Rimane da chiederci in quale genere di causalità l'amore sia causa degli atti umani.

Certamente, « ratione suipsius », nel genere di causalità efficiente.

(44) Ciò si dice per analogia dell'amore innato naturale, sebbene questo di cui si parla non sia amore innato ma elicativo.

(45) *S. Theol.* II II, q. XXV, a. 2. c.

(46) *S. Theol.* II II, q. XXVI, 2, c.

(47) *S. Theol.* II II, q. XXVIII, a. 6, c. cfr. anche *S. Theol.* I, q. XX, a. 1: « Nullus enim desiderat nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est, nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam et cetera huiusmodi manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium ».

Difatti il fine è l'ultimo in esecuzione, mentre l'amore in esecuzione è il primo (48), quindi ordinariamente l'amore non è causa nel genere di causalità finale se non « ratione obiecti », se non in quanto l'amore stesso a volte è oggettivato, fatto oggetto d'amore. In quel caso c'è un amore che è fine, oggetto, causa finale, e un amore che è principio, causa efficiente (amore dell'amore).

C'è da notare tuttavia che l'amore non è il *principium quod* dell'azione, che è l'agente, nè il *principium quo* potenziale remoto (l'anima) o prossimo (la potenza) e neanche l'abito che inclina la potenza, poichè l'amore è preso qui come atto (vedi § 1); è quindi un principio attuale che è efficiente, come un effetto che si presuppone a un altro e che stimola ad esso è causa di questo (48), ed è causa per se, non per accidens.

L'amore è dunque radice di ogni libera attività psichica come suo principio intimo ed efficiente.

VALENTINO FERRARI O. P.

(Continua).

(48) « Amor ipse ratione sui, qui est actus circa illud obiectum est causa actionis in genere causae efficientis large tamen quia non est quod agit actionem, sed ratio agendi, et causa effectiva ad modum dicendi Capreoli: eo modo quo effectus alteri necessario praesuppositus dicitur causa eius effectiva, quia videlicet est aliqualis ratio efficienti. Nihil enim agit nisi propter finem et amatum finem; igitur amor necessario praecedat omnem actionem ». (KOELLIN F. In I II, q. XXVIII a. 6). « Sed et alio modo est causa efficiens, sicut subiectum est causa efficiens passionum quae inde derivantur, et sicut effectus prior est causa alterius effectus, qui ex priori derivatur, et quaemadmodum una potentia animae est causa alterius - Agens enim nulla ratione posset producere suum effectum, nisi primo producto. De hoc habet nonnulla Capreolus in I Sent. D. I q. I ad argumenta contra IIIam Conc. Non tantum hoc, sed amor est causa impellens ad operandum, usque dum suum finem consequatur » (MEDINA, Super I II, q. XXVI, a. 2).

N O T E

IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA, OGGI

E' stato questo il tema centrale, e forse unico, del Congresso Nazionale di Filosofia svoltosi a Bologna dal 19 al 22 Marzo scorso. Se altri temi particolari sono stati accennati e trattati (*Filosofia del Diritto e Filosofia dell'Educazione*), non hanno però essi attirato l'attenzione della massa dei cultori di studi filosofici che hanno partecipato al Congresso o che hanno inviato comunicazioni, sia perchè questi cultori si sono mostrati più interessati al problema generale che investe direttamente la natura e l'esistenza stessa della filosofia, sia perchè i temi particolari, anche se proposti con lo scopo di avviare la discussione su più concreti problemi umani, si riconnettevano in fondo, nelle soluzioni presentate, alle esigenze stesse e situazione generale della filosofia del nostro tempo.

Un tema generico che ha permesso, sì, di dire facilmente ad ognuno la sua, ma un tema molto impegnativo, che ha fatto fare ai filosofi una revisione, anche se sommaria comunque sempre revisione, del proprio pensiero, un esame di coscienza sulla disciplina da essi professata e insegnata.

Se da un punto di vista, come fenomenologia di filosofi o come confessione sincera e umile di uomini che pensano più profondamente e più largamente di tutti gli altri uomini, impegnati questi totalmente in un determinatissimo settore di conoscenza o di vita e che perciò non soddisfano affatto ai fondamentali problemi dell'uomo, la conclusione che se ne può trarre è simpatica e virtuosamente consolante, in quanto l'amante della sapienza o il ricercatore disinteressato della verità spontaneamente e senza boria dice: « non ce la faccio, non arrivo più a padroneggiare la materia affidata alla mia considerazione e alle mie cure, non arrivo a rendermi conto dei fondamenti dei problemi dell'uomo, della società, della scienza, dell'arte, dell'essere, della vita, della conoscenza, dell'amore » (confessione che non sa fare il cultore di scienza positiva, il fisico, il biologo, il giurista, l'economista, lo storico, come non sa fare il politico e l'uomo comune); da un altro punto di vista, dal contenuto filosofico che scaturisce da questa confessione o da questo stato psicologico dei filosofi, è da notarsi un infrangersi della filosofia in mille rivoli o rottami, una crisi profonda, uno smarrimento e una preoccupazione che danno seriamente da pensare, se si vuol tener conto della logica conseguenza di quanto sinceramente da questi singolari pensatori è stato detto o scritto.

In questi giorni un amico artista, spirito ameno, cultore, com'egli si dice, di filosofia minore e ammiratore di Belli e di Trilussa, per celia e con una punta di malizia forse, o almeno con un certo senso di disappunto e d'incomprensione nel vedermi tranquillamente passare intere giornate nella mia stanza da studio in un mondo di carta, tra libri e riviste che arrivano, naturalmente, alla redazione di un periodico filosofico e teologico, mi rivolgeva un satirico sonetto, concludendo all'inutile diurno e notturno affannarsi dei filosofi, alla vacuità del loro speculare, all'indifferenza con cui le loro idee vengono accolte in genere dagli uomini, impegnati in tutt'altra esperienza di vita.

Per l'amico artista, la verità o la realtà degna di seria considerazione è molto più concreta, più palpabile, più carnosa, più utilitaria, più umana di quella filosofica. Ciò non mostra forse l'elevatezza somma o finezza dell'arte, o a volte del suo contenuto, o almeno dell'artista amico. Ma questa è la vita e la verità e la finalità, come per lui, ancor più per molti, moltissimi uomini. L'umanità invade le vie, le piazze, le ville, i luoghi di ritrovo, gli uffici in cerca di ben altro, di tutto s'interessa fuor che, esplicitamente, dei problemi dei filosofi. Ha, più di qualsiasi filosofo, maggior contatto con l'umanità una cassiera d'un negozio o un impiegato allo sportello d'una banca o d'un ufficio postale; muove immediatamente più gente ed offre più utili una partita di foot-ball o un qualsiasi sport o un film che tutti i filosofi messi assieme. E' vero, come la fiammella d'una candela di fronte alla luce del sole è, estensiva, il parlare del filosofo di fronte al procedere impetuoso e immane della vita e all'affermazione di determinate particolari verità. Il tentativo di svalutare la filosofia, da parte di quelli che non possono seguirla e capirla, è storia vecchia e continua: un senso caricaturale ha accompagnato quasi sempre la filosofia. Non è da meravigliarsi se anche oggi, e specialmente oggi che il volgo si crede in diritto di poter giudicare tutti i valori (politici, morali, intellettuali, scientifici, artistici, religiosi, ecc.), la filosofia venga così giudicata.

Ma si può facilmente ritorcere l'argomento: Non è affanno a lungo andare, e molto più gravoso del filosofare, la vita degli altri uomini? e il loro vivere interessa veramente, profondamente il simile? a che cosa in fondo si riduce quell'agitarsi continuo dell'umanità? a che di bello e di alto approda? perdura il contatto con gli altri uomini, o si esaurisce nel giorno stesso, nel momento stesso in cui vien attuato, e solo sotto la spinta di un utile o personale interesse? Comunque all'amico artista si può, ben a diritto, applicare il « ne sutor ultra crepidam » di Apelle se non comprende, e non è tutta colpa sua, il significato e il valore della ricerca della verità e del filosofare.

Il colloquio però diventa impegnativo e preoccupante quando è mosso dagli stessi filosofi. Da materiale e acritico, diventa formale e critico e riflessivo. E la conclusione, come si è già notato, a cui oggi molti filosofi giungono, non è, ridotto alle ossa, che quella dell'amico artista. Il pensiero filosofico non ha dato agli stessi filosofi quella conclusione e sicurezza che da esso si aspettavano. Una certa delusione c'è, e la svalutazione della filosofia fatta dagli stessi autori e sostenitori di essa è un fatto oggi innegabile.

Di chi la colpa? degli antichi o dei recenti pensatori? Si può proseguire sulla via tracciata dai precedenti filosofi o è opportuno rivedere le posizioni e ricominciare da capo oppure è necessario abbandonare il campo e darsi ad altra attività più utile e più umana? E' possibile attuare queste alternative? E' quanto si è cercato di indicare nel Congresso di Bologna.

Un soggetto centrale tiene avvinta l'attenzione, nella sua quasi totalità, dei filosofi. E' l'umanesimo, è l'uomo con tutto il groviglio dei suoi problemi che interessa particolarmente oggi la speculazione filosofica. E' la ricerca della comprensione e soluzione delle pratiche questioni e la possibilità e modalità di giustificazione del lavoro della ragione che preoccupa i filosofi. E' una lotta accesa, incruenta, ma violenta e senza quartiere tra l'universale o l'astratto (a cui era legata fondamentalmente la filosofia classica) e il singolare o il concreto (a cui sembra totalmente asservita la maggior parte della filosofia contemporanea), tra il conoscere e l'agire, tra la contemplazione e la prassi, tra l'intellettualismo e l'irrazionalismo, tra la filosofia e la vita, tra il trascendentismo e l'immanentismo assoluto.

Per alcuni prevalgono, o sono soltanto validi, i secondi motivi. Per cui: lo sforzo di annullare o svalutare ogni carattere di universalità e necessità che la filosofia e la scienza e il pensiero richiedono; lo sganciamento dal sapere assoluto e da ogni scienza; la negazione più categorica di ogni teoria, di ogni sistema; l'affermazione fondamentale (anche se si ammetta un apparente e momentaneo vantaggio) della contraddizione e inefficacia, dinanzi all'esperienza, di ogni verità metafisico-dogmatica che faccia appello all'essere, a Dio, a norme su cui modellare la vita umana; la svalutazione della ragione come qualcosa d'inconcludente, di avverso, o almeno di indifferente e di incompetente a risolvere i problemi della vita dell'uomo; la nevrosi e autodistruzione del pensiero; la mancanza di un campo proprio, d'un oggetto per la filosofia; l'esclusione del senso comune e la ricerca di un linguaggio sempre più difficile e vario per poter dire la propria esperienza personale diversa da quelle di tutti gli altri; la momentalità d'ogni pensiero, come d'ogni attimo di vita, e l'insoddisfazione quindi e annullamento d'ogni pensiero precedente, di tutte le filosofie non solo delle classiche antiche, ma anche delle moderne e recenti, quali quelle di Kant, Hegel, Gentile, Croce, Heidegger, Bergson, Blondel, Husserl; lo svuotamento del giudizio di valore e l'ammissione dei soli giudizi di fatto; la riduzione dell'attività umana esclusivamente alla prassi, all'azione, alla fabbrilità, alla storia; il disperdersi nell'infinita molteplicità dell'azione, senza possibilità d'unità; l'indistinzione e il superamento del bene e del male, della verità e dell'errore, perchè privi d'un fondamento o d'un punto di riferimento con cui giudicare; la conquista totale di un immanentismo assoluto e il conseguente necessario scomparire del trascendente; l'imporsi d'un estremo naturalismo; la giustificazione critica di un radicale scetticismo, di una individuale schermaglia dialettica, di un giuoco di parole senza nulla di serio; il gusto del paradosso, del contraddittorio, dell'insolubile, dell'assurdo.

Per altri filosofi prevalgono, in tutto o in parte, i primi motivi.

Tra questi però, anche se tutti unanimi nell'affermazione che bisogna partire dall'uomo e trattare i problemi dell'uomo più vivi e più sentiti,

alcuni avviano il discorso da esigenze e problemi filosofici come sono stati presentati negli ultimi secoli, di cui conservano o complicano il vocabolario, escludendo tutto il precedente pensiero filosofico, quasi che i problemi nuovi siano del tutto diversi da quelli antichi e l'uomo ora abbia tutt'altra natura di quella dei tempi del primo filosofare e del periodo medioevale; *altri* fanno appello alla Teologia, alla Rivelazione cristiana per giustificare e fondare la stessa filosofia nel poter dare un senso compiuto ai problemi dell'uomo; *altri* ritornano a un più accentuato razionalismo, a un attualismo che, sulla stessa via di Gentile, sviluppi maggiormente i problemi posti dall'idealismo.

Specialmente in sede di Congresso si è notato un crescendo in favore dell'idealismo, dalle prime battute di Saitta (che criticando e svalutando un po' tutti — Orestano, Ottaviano, Fabro, Esistenzialisti, Storicisti, Spiritualisti — salvava soltanto Giovanni Gentile « unico e vero Maestro ») alla conferma di Spirito (« mentre nell'ultimo Congresso del 1946 sembrava che le correnti vive del pensiero fossero solo l'esistenzialismo e il materialismo storico, ora la situazione è cambiata: gli oratori che mi hanno preceduto hanno parlato tutti pro o contro l'attualismo: l'attualismo è la nota comune degli Atti e del Congresso »), al solenne finale elogiativo fatto da Battaglia al filosofo dell'attualismo « il più grande Maestro delle ultime generazioni » (« persino il marxismo italiano è debitore a Gentile; se la nostra educazione critica è così acuta e profonda, lo dobbiamo a Gentile; se l'esistenzialismo italiano non ha assunto le estreme forze dissolutrici e negative, proprie dell'esistenzialismo straniero, lo dobbiamo a Gentile; della grandezza di Gentile si è alimentato anche lo spiritualismo cristiano; e ancora a Gentile dobbiamo se il pensiero italiano si è salvato da un volgare pragmatismo »). Per cui un filosofo-giornalista ha potuto scrivere: « Nel corso del Congresso è apparso sempre più evidente che se si voleva parlare di filosofia italiana, bisognava rifarsi a Gentile, punto di arrivo e punto di partenza, interprete e creatore di tutta un'epoca, di una mentalità critica di una concezione della vita e degli ideali intorno ai quali oggi si discute ».

Si può dire, eccetto pochissimi casi, che tutta la traiettoria delle comunicazioni e degli interventi al Congresso è, pro o contro, sulla via della ragione.

Questo quadro della situazione filosofica in Italia oggi non pecca certo di esagerazione. Chi avrà la pazienza di leggere sino in fondo questi appunti, tratti in gran parte dalle comunicazioni degli stessi autori citati, o chi ha la possibilità di leggere gli Atti del Congresso, potrà rendersi conto della veridicità di questo sommario delle opinioni dei filosofi sulla natura (che, al dire di Paci, non sarebbe da essi conosciuta) e sul valore della loro disciplina.

E' una situazione caotica, non c'è che dire, dovuta non alla rigosità del senso critico o ipercritico di cui oggi tutti tanto si vantano, ma ad una pretesa libertà assoluta con cui ha creduto poter filosofare ogni singolo filosofo pur partendo da un ben relativo « mito » filosofico, a cui ha assoggettato la sua ragione, come ogni uomo parte da un mito ambientale o sociale nel suo giudicare ed agire.

Non ci sarebbe allora più nulla da fare? Non un rimedio da suggerire per superare il contrasto? Non più un filo di speranza da infondere ai più giovani e ai più volenterosi per una composizione pacifica della radicale vertenza filosofica? E' un segno di pura vitalità l'attuale crisi della filosofia, come alcuni ottimisti affermano, oppure è un segno di evidente decadenza e, perciò, s'impone il tentativo di attenuare le divergenze e di chiarire le incomprensioni e di tendere ad una più possibile unità di pensiero?

Se la situazione di fatto è caotica, contrastante al massimo, critica nel senso più pieno di « crisi », il desiderio di un superamento, di una soluzione pacifica, degna dell'uomo e del filosofo, è nell'intenzione almeno dei più e dei migliori. L'intenzione dei filosofi è spesso tutt'altra che quella contenuta nella loro dottrina, è il più delle volte ai margini o al fondo di questa: è, in fondo, retta e buona, è la ricerca d'una verità che soddisfi l'aspirazione più alta dell'uomo, di questo animale razionale o spirituale o libero, come lo si voglia chiamare, che naturalmente desidera conoscere e vivere. Se la parola chiarificatrice sul valore del pensare e del vivere non vorrà o non potrà darla il filosofo, a chi l'umanità si dovrà rivolgere? all'uomo della strada, al giurista, al politico? ma se sono proprio questi che cercano un fondamento critico alla vita e al pensiero? oppure non resta che com'unica via la fede religiosa?

In virtù di questa intenzione retta e buona, con un pò d'iniziale buona volontà, bisognerà cercare di rivedere la posizione a cui ognuno è giunto e tentare di capire perchè l'uno dagli altri non è compreso e accolto. Anche qui, come in politica, l'opposizione può recare il suo valido contributo. E lo sforzo maggiore dovrà essere fatto nel tentativo di comprendere gli altri.

Forse potrà essere proprio il contrasto così acuito, così maturo, che farà rinsavire i filosofi per portarli alla ricerca di un'uscita dall'equivoco e dal compromesso, dall'individualismo e solipsismo a cui si son ridotti, e al tentativo di una via di maggiore intesa. Penso che quando il problema della filosofia è divenuto, nella mente del filosofo, complesso al massimo, teso, delicatissimo, tale che al minimo urto, alla minima nota sopraggiunta, ad un nuovo minimo stimolo, possa essere causato uno squilibrio da infrangere la tensione, sino a capovolgere la situazione col rompere ogni contatto e distruggere ogni possibilità di colloquio con qualsiasi interlocutore, quando cioè è portato ad uno stato di potenzialità e saturità massima, non quando è chiuso in una o poche idee e assuefatto ad esse, penso che proprio allora il filosofo debba avere la forza di vedere lo stato in cui si trova, e di avere la prudenza e l'audacia di tentare un atto conclusivo, di fare un salto, un'ipotesi di lavoro, come fanno gli uomini di scienza.

La filosofia ha dovuto accogliere, volente o nolente, i problemi del tempo. Il filosofo ha bevuto indiscriminatamente ad ogni fonte non soltanto filosofica, ma anche culturale e storica. Si è formato un facile parlare, un ricco parlare (si costruiscono perfino metafisiche della parola, filosofie del linguaggio), ma un parlare libero, individualistico, soggettivo, come di un uomo in istato di esaltazione o di ebbrezza filosofica, appa-

rentemente più sincero e più intimo, a similitudine del parlare di uno che ha bevuto un bel poco. Ma si è perduto il senso dell'oggettività, dell'universalità, è caduta la preoccupazione di dire ad un altro simile qualcosa che poteva interessarlo.

Non si vogliono nè si possono negare i problemi che la vita pratica e la storia e la società e la scienza e l'arte e gli stessi filosofi impongono alla considerazione filosofica. Credo però che se si vuole riprendere il discorso e avviarlo ad una conclusione, bisogna ritornare alla concezione classica della filosofia, alla completezza dei problemi dell'uomo e del mondo, alla considerazione ordinata e gerarchica dei valori della persona umana e della società e dell'essere e dei suoi gradi, alla universalità e necessità e oggettività del pensare filosofico, alla rivalutazione fiduciosa della ragione e del senso comune, a un linguaggio che possa essere compreso da altri, alla distinzione pur senza totale separazione tra pensiero e azione, tra filosofia e teologia, al coraggio, nella ricerca di trovare o rinforzare più saldi fondamenti, di sorpassare la cortina della filosofia moderna per un più equo e approfondito giudizio, alla stima per la scienza, alla comprensione del pensiero altrui, alla fiducia negli altri ricercatori di verità, all'ammissione della trascendenza, alla speranza in una soluzione, alla ricerca dell'unità e della saggezza e non d'un sapere enciclopedico o culturale qualsiasi, all'interesse per problemi contenutistici e non soltanto formali, al pudore e al dovere del silenzio quando non si ha nulla di interessante e di certo o almeno di probabile da dire.

Si è cercato di delineare in varie pagine di questa Rivista problemi riguardanti la natura e l'esistenza e i fondamenti e il valore della filosofia, della metafisica, della scienza, della morale, della persona, della società, e non è qui il luogo di ritornarci sopra. Non esauriscono, quelle pagine, evidentemente, le questioni accennate, ma possono avviare un proficuo e stringente colloquio.

Come si è cercato di fare una carta dei principi e dei diritti dell'uomo, così si potrà cercare, se sarà necessario, di fare una carta dei principi o almeno dei problemi fondamentali della filosofia.

Quanto sia arduo questo lavoro, e pressochè impossibile per il singolo, non vi è alcuno che nol veda. Non c'è da farsi molta illusione. In collaborazione e in fiducia reciproca, però, anche questo può essere tentato e forse raggiunto dagli uomini. Potrebbe e dovrebbe essere la finalità più adeguata della nuova Società Filosofica Italiana.

Ma quale potrà essere l'atteggiamento personale? F. J. Scheen, nell'opera «La felicità del cuore», divide la vita dell'uomo in tre grandi stadi: nel primo l'uomo vive per il peccato, è il livello dell'«*Ego*», in cui l'uomo giustifica come bene e virtù e verità anche il male e il vizio e l'errore; nel secondo stadio l'uomo vive secondo una certa onestà naturale, è il livello dell'«*Io*», o si potrebbe dire della «*Persona*», in cui l'uomo conosce con la retta ragione e agisce secondo un'etica naturale; nel terzo stadio l'uomo vive in grazia di Dio, è il livello del «*Divino*», in cui la persona umana è trasformata ed elevata dalla grazia soprannaturale. Volendo applicare questa distinzione al nostro caso si può dire che il filosofo deve cercare di conservarsi in equilibrio nel secondo stadio,

senza cadere nella vita incosciente e viziosa ed errata del primo stadio, nè portare in filosofia tutti i problemi e i misteri della vita religiosa: questi problemi, anche se li vive come uomo e come figlio di Dio, partecipe dei doni del Padre, li lasci alla Teologia. Non si può immaginare quanto stoni sentire facilmente parlare, quasi ex abrupto, da puri filosofi, per es., dei misteri della SS. Trinità e della Grazia, per i quali esiste già una rigorosa e difficilissima millenaria speculazione teologica. Equilibrio difficile a mantenersi, non c'è dubbio, perchè il filosofo partecipa come uomo anche alla vita degli altri stadi; ma suo sforzo e suo vanto dev'essere quello di mantenersi, in quanto filosofo, sulla linea di demarcazione del secondo stadio, altrimenti rischia di confondere o capovolgere i valori senza più riuscire a spiegare e a chiarire i problemi della filosofia e dell'uomo, e può facilmente cadere in un falsissimo misticismo col credere del terzo stadio i fenomeni vitali, peccaminosi ed erronei, del primo.

E' opportuno tener presenti questi preamboli per potere aver chiaro un ragguaglio dell'attuale situazione filosofica italiana e per potersi fare una ragione sull'avvicinamento e una più precisa idea sulla progressiva disposizione — dalla massima svalutazione alla sopravvalutazione della ragione — del pensiero di filosofi appartenenti a indirizzi che, per altro verso e sotto altro aspetto, sono molto diversi tra loro.

Prescindo da altri scritti o affermazioni dei singoli autori, come anche dalla lizza verbale del Congresso che in realtà non è stata in genere molto viva e impegnativa (relazioni sono state fatte sui quotidiani di Bologna: *Giornale dell' Emilia* e *L'Avvenire*, e qualcosa verrà detto in fine). Più che riportare con una o due frasi, in ristrettissima confusa sintesi, l'opinione di tutti, ho creduto opportuno dare un'idea compiuta del pensiero esposto da quanti, per lo più autorevoli, ritengo che abbiano tentato di dare una risposta al problema generale proposto. Ciò non esclude affatto che gli altri abbiano scritto e detto cose interessanti e geniali e degne di nota e di rilievo; ma la semplificazione richiesta da un sommario dei lavori d'un Congresso e le categorie... dello spazio e del tempo, a cui non si può sfuggire, non permettono una rassegna diffusa di tutte le comunicazioni.

* * *

Tipicissima la relazione di ENZO PACI su « La nevrosi della Filosofia ». La filosofia sarebbe giunta ormai ad uno stato patologico estremo o d'interna corrosiva cancrena da non lasciare speranza alcuna di vita, da non ammettere alcun rimedio.

Lo stato particolare odierno della crisi della filosofia è dal Paci riassunto in due proposizioni: 1) la filosofia soffre di nevrosi; 2) questa nevrosi si specifica nella tendenza della filosofia stessa alla propria distruzione. E' una ripresa e un ulteriore sviluppo del pensiero di Ludwig Wittgenstein.

Il primo sintomo della nevrosi della filosofia si avrebbe in questo paradosso: « La nevrosi sarebbe cominciata nel momento nel quale il filosofo, essendosi chiesto che cosa faceva, che attività compiva col filosofare, che

operazioni costruiva, ha dovuto rispondere di non sapere che cosa faceva e che cosa fa. Se lo sapesse non farebbe più della filosofia e il suo linguaggio non sarebbe più quello filosofico che, non potendo dire lo stesso filosofo che cosa è, è privo di significato. La filosofia è dunque condannata a fare qualcosa che non sa che cosa è, e a chiedersi, nello stesso tempo, che cosa fa, pur sapendo che non può rispondere ».

Ciò non è riducibile a pura problematica. La nevrosi si dimostra più complessa. « Essa ha infatti come caratteristica di essere cosciente di se stessa, di volere e insieme di non volere uscire dal problema. Non vuole in realtà risolvere il problema. Se la nevrosi volesse davvero risolvere il problema non sarebbe nevrosi. La sua natura è l'ambiguità, o l'ambivalenza, il volere del non volere e il non volere del volere ».

Secondo il Wittgenstein, alla filosofia speculativa si dovrebbe sostituire la filosofia come attività, a cui può ridursi la « fede » di Kierkegaard o l'« amore » di Feuerbach o la « praxis » di Marx.

In virtù dell'appello alla prassi, ora bisogna giungere alla negazione della filosofia: « E' chiaro che la filosofia non si appellerebbe alla praxis se non si sentisse fuori della praxis. La praxis si pone in tal modo, nella nevrosi filosofica, come una *trascendenza*. Finchè la filosofia si richiama alla praxis non è praxis e se fosse praxis non si richiamerebbe più alla praxis. In questa situazione paradossale la praxis è dunque il richiamo ad una trascendenza che neghi la filosofia nelle sue radici, che neghi quindi il *problema filosofico come tale*. Il richiamo alla praxis è per la filosofia il richiamo alla negazione di se stessa, l'espressione del *cupio dissolvi*. In quanto si pone nella nevrosi la filosofia tende al suicidio e si giustifica soltanto come tendenza, mai attuata, al suicidio... Che cosa resta dunque da fare ai filosofi? Resta da combattere tutto ciò che tenta ancora di essere filosofia, resta il compito di condurre i residuati della filosofia alla propria soppressione. D'ora in avanti, perciò, non si farà più filosofia, ma scienza, o arte, o tecnica, o politica ».

Ma può dirsi veramente che l'interesse dell'uomo possa ridursi alla scienza o all'arte o alla tecnica o alla politica? Nemmeno. Il furore autodistruttivo si estende anche a queste forme di vita, si estende allo stesso pensare e parlare e persino allo stesso fare, se questo s'intende in una forma positiva. « La nevrosi qui ci appare nella sua vera natura. E' il desiderio invertito della vita di distruggere se stessa e si esprime in una concezione della vita che concepisce come unico valore l'autodistruzione. Non c'è qui il problema della vita, c'è il problema di come distruggere il problema della vita e questo problema è il problema della filosofia in quanto unica ragione di vivere. La filosofia come nevrosi esprime questa situazione: è sì un fare, ma un fare distruttivo nella sua positività di fare. Si filosofa perchè si vive ma si vive per non filosofare e quindi l'unica soluzione è l'attività filosofica come autonegazione della vita ».

Una malattia dunque, una nevrosi la cui radice si trova nell'esser nati, nel trauma della nascita, una filosofia antifilosofica, una forte passione per la distruzione « che agisce con la stessa forza con la quale il non nevrotico ama la vita, la comunicazione, la comunione, la creazione e la ricreazione nella vita » è quanto E. Paci cerca di chiarire a sè e agli altri.

Non sembra che convinca molto gli altri. Convince davvero almeno l'autore?

Un discorso alquanto originale è quello di MARIO DAL PRA, che sembra avere tutta l'intenzione di tagliare definitivamente la testa alla filosofia, di togliere alla radice la « boria » ad ogni metafisica, al sapere dalla pretesa di universalità e assolutezza. « Quando il filosofo — dice Dal Pra — pretende colle sue teorie di aver esaurito senz'altro il compito umano, meglio è che gli uomini lo abbandonino al suo sogno e non perdano tempo intorno a lui. Bene è anche che gli uomini operanti non prestino troppo attenzione alle dispute metafisiche dei filosofi: si tratta di partiti contrastanti di ciechi che, secondo l'apologo, intendono di riuscire a sapere, chiusi in un'isola deserta, se gli eventuali altri uomini che non vivono nell'isola siano ciechi o no; gli uomini comuni possono lasciare impunemente i ciechi a discutere tra loro, suggerendo eventualmente che essi provino a dedicare il loro tempo, ciechi come sono, a escogitare strumenti per una più agevole condotta della loro esistenza quotidiana..... E' inutile che i filosofi della saggezza eterna lamentino il discredito e l'abbandono in cui vengono lasciate le loro dottrine; gli è che gli uomini obbediscono al comando di lasciare che i metafisici seppelliscano i loro metafisici perchè i metafisici, a lor volta, obbediscono al comando di lasciare che gli uomini si seppelliscano gli uni gli altri, per proprio conto. Nè si creda di poter opportunamente reagire al discredito che da varie parti vien sollevato contro la filosofia, irrigidendola ancor più nella sua autonomia autocratica. Anche per il rimedio a tale situazione vale il consiglio che chi vuol esser primo sia ultimo, e che chi vuol comandare cominci coll'esser disposto a servire ».

Il Dal Pra propone il « trascendentalismo della prassi » che « non si presenta affatto come filosofia; esso infatti non si pone come indicativo di una realtà universale e necessaria, esso non avanza un discorso per il quale si possa pretendere che sia intrinsecamente fornito di validità assoluta; il trascendentalismo della prassi si presenta, invece, come teoria non teoristica, ossia, come teoria che non pretende affatto di valere in quanto l'essere le darebbe una volta per tutte ragione; è pertanto una teoria della quale non si può dire che, in atto, abbia o non abbia ragione; l'universalità non è una caratteristica che questo discorso pretenda di aver già inglobato nella sua attualità, ma viene piuttosto presentata come termine dell'assunzione d'un compito alla quale il discorso può soltanto aprire la strada ». « Non è un discorso che, enunciandosi, abbia il potere di far tacere tutti i discorsi; esso si propone invece in modo da lasciare aperta la libertà di tutti i discorsi, pur senza rinunciare ad essere un preciso e impegnato discorso ».

Vorrebbe essere un discorso originario, spontaneo, senza riferimento a nulla di assoluto. « Accettare che questo nuovo tipo di discorso valga come discorso filosofico significa accettare che valga come discorso filosofico quello che ciascuno può fare soltanto in nome proprio e sotto la propria piena responsabilità, senza la pretesa di porlo come applicativo d'un principio dato assoluto; si tratta di non pretendere di parlare in nome

dell'essere, di Dio, del Pensiero, dell'Io, o di qualunque altro principio che esprima la piena attualità del senso dell'essere; si tratta invece di parlare in nome proprio, della propria intenzione, della propria libera assunzione circa l'universale ».

Il trascendentalismo della prassi non accetta la validità dell'argomento ontologico (argomento in forza del quale, sotto forme diverse, si ritiene valido il passaggio dal particolare all'universale, dall'attualità alla necessità, e che si suppone in ogni filosofia teoricistica), non è pragmatismo (perchè anche il pragmatismo è teoricismo metafisico, in quanto è l'assunzione d'un principio dato per universale e come tale intrascendibile, e in quanto comporta la conoscenza del senso dell'essere), nè è da confondersi con l'indifferentismo pratico (perchè, a differenza di questo, quello incita all'impegno).

I seguenti testi, tratti dalle molte parole scritte, ci danno un'idea chiara della posizione di Dal Pra.

« Il trascendentalismo di cui qui si parla non ha ovviamente nulla a vedere col trascendentalismo ontologico-metafisico o strutturalistico; è un trascendentalismo pratico-puro, possibile, libero, frutto di una assunzione volontaria o di fede, non ancorato su una struttura dell'essere, non garantito da essa ». « L'uomo viene a trovarsi così di fronte ad una piena responsabilità, in quanto, se assume un fine, non lo fa col pregiudiziale appoggio di Dio o della struttura dell'essere, quanto soltanto in forza della fede che anima la sua scelta, di cui egli risponde in proprio ». « Si tratta insomma di assumere la responsabilità d'un fine senza giudicare, senza scambiare la volontà propria colla volontà di Dio, essendo anzi disposti al sacrificio dell'aver contro il mondo e la storia ». « Per il trascendentalismo della prassi insomma non è la *fides quae creditur* che può dar fondamento alla *fides qua creditur*, ma viceversa; ed anzi l'emergenza della prima segna il crollo della seconda, come il dogmatismo segna il crollo dello spirito religioso di rinnovamento ». « Lo stesso marxismo ci trova concordi quando propone con Marx che, essendosi già a lungo, da parte della filosofia, contemplato il mondo, si passi finalmente a modificarlo; ma non ci trova concordi quando dà luogo ad una sorta di metafisica della storia, mettendo capo ad un dogmatismo teoricistico, quello deterministico del « Dio lo vuole » contro cui ebbe a muovere precise riserve lo stesso Gramsci ».

Un'indipendenza assoluta dunque da ogni principio metafisico e morale, da ogni norma superiore di conoscenza e di azione, un naturalismo pratico senza finalità alcuna.

Non si vede quanto tutto questo sia coerente al lungo stringato discorso dello stesso Dal Pra, in quanto anch'egli in fondo cerca di dare una teoria universale; nè visibile è la coerenza con l'organizzazione, fatta dallo stesso Dal Pra, di un Congresso e di una Società nazionale di filosofi (di cui il Dal Pra ha assunto l'ufficio di Segretario), che come filosofi nella gran parte dei casi cercano, anche se non lo dicono, o almeno suppongono una universalità e assolutezza e finalità al loro sapere.

ANTONIO BANFI nella sua comunicazione « La verità della filosofia contemporanea » addita e cerca di risolvere un radicale paradosso: la connessione del concetto di verità filosofica con quello di temporaneità.

All'aspirazione e concezione della tradizionale filosofia d'una verità dal carattere di assolutezza e di universalità, egli, accettando il presupposto fondamentale delle filosofie della vita e in special modo della concezione esistenzialistica di Heidegger, per cui l'uomo operante nella sua indefinita attività e nelle sue molteplici sempre nuove esigenze di vita è il soggetto primo attraverso il quale bisogna passare per costruire qualsiasi valido pensiero filosofico, sostituisce una verità relativa sempre capace d'ulteriore sviluppo.

« La determinatezza degli oggetti che ci sono intuitivamente dati, corrisponde sempre alla determinazione correlativa del soggetto umano. Di mano in mano che questa si svolge con l'estendersi e l'articolarsi dell'esperienza e con l'affermarsi dell'attività pratica — in senso individuale o collettivo — quella si risolve secondo un sistema sempre più vasto ed elastico di relazioni che si determina e si significa anch'essa in funzione del tipo e del valore dell'esperienza e della prassi che lo sostengono. Questo processo considerato nel suo mero aspetto teorico sul piano della sua potenziale infinità, e ciò che chiamiamo ragione — la razionalità dell'uomo è una cosa sola con la sua fabbrilità —. Il concetto, come alone razionale del dato di esperienza, esprime nella sua universalità la potenzialità di risoluzione relazionale della determinatezza di quello e, nella sua concretezza intuitiva, il senso e l'orizzonte umanamente pratico di tale risoluzione e del sistema di interdipendenza a cui si riferisce, sistema che il linguaggio definisce e che il discorso sostiene e sviluppa. Così il ragionare, riconnettendo continuamente intuizione e concetto, discopre via via nuovi aspetti, piani, direzioni della realtà di cui l'uomo stesso è elemento attivo, e, dirigendo e rinnovando tale attività crea le condizioni di un proprio più ampio sviluppo e di nuove scoperte del reale. Il mondo dei concetti entro cui l'attività razionale si muove, è quindi sempre valido, ma non mai assoluto; è relativo ma pregno di una potenzialità infinita di sviluppo ».

Con questo presupposto del processo conoscitivo dell'uomo, Banfi scopre la ragione per cui la concezione della verità metafisico-dogmatica, dinanzi al variare dell'esperienza e dei valori umani, avrebbe man mano mostrato sempre più l'interna contraddizione e la sua insufficienza e, nonostante una forte aristocratica autorità esteriore formata da un'élite civile, religiosa o dotta, fedele all'ideale d'un sapere unitario e trascendente, avrebbe portato alla rottura definitiva e alla crisi filosofica di questi ultimi secoli con l'affermazione del sapere scientifico, e avrebbe concluso alla caduta o inefficacia totale di essa.

La pretesa di un sapere assoluto, su cui modellare la realtà o secondo cui indirizzare la vita dell'uomo, era una grande illusione, una Fata Morgana dinanzi a cui « il viandante s'acceca, smarrendo la visione di ciò che pur sorge ai suoi piedi ». Perciò oggi « la saggezza filosofica non è neppur più l'oggetto della tradizionale ironia, tanto ha perduto di vigore e di senso di fronte al riconosciuto urgere degli eventi, al variare di prospettive, all'insorgere di sempre nuovi valori concreti, all'esigenza storica della costruzione del mondo e della vita e non a quella metafisica della loro adeguazione a eterne esigenze ideali ».

Il fallimento della ragione dommatica conduceva all'abbandono del cammino della ragione, verso l'abisso del mito. Per cui il tentativo di al-

cuni (spiritualismo e ripresa dello scolasticismo) di risolvere la filosofia in teologia, e in teologia positiva od ortodossismo teologico, per salvare ancora il momento metafisico di essa; per altri, ritenuta la filosofia come storicità, come espressione mutevole e arbitraria dello spirito del tempo, il tentativo di far sfociare la filosofia nel mito dell'irrazionalismo.

La reazione del pensiero filosofico a questi miti si manifestava in due direzioni: « La prima era la direzione logico-metodologica, culminante in una sistematica critica del sapere che rendesse conto e giustificasse senza costrizione le varie discipline, il loro rapporto e i singoli procedimenti. La seconda riguardava la così detta filosofia della cultura in cui, alla definizione degli astratti valori ideali, come norme assolute, si sostituiva la ricerca delle leggi del loro apparire fenomenologico nella concretezza del corso storico e quindi all'idea di una cultura ideale, l'analisi strutturale-storica della cultura reale ».

Per Banfi solo su queste vie la filosofia contemporanea ha raggiunto risultati positivi. « Essa anzitutto giustifica l'articolazione complessa e l'interna dialettica del sapere, consente lo schema per una sua interpretazione storica e per una sua aperta integrazione sistematica, assicurando ad ogni disciplina libertà ed efficacia. In secondo luogo nella differenziazione delle linee della ricerca teoretica, si rivela non la assoluta realtà ma la realtà ricca di aspetti, di piani, di direzioni, molteplice, articolata, dialettica, vivente, in cui noi stessi siamo, viviamo ed agiamo. E, finalmente sgombrata la mente dallo schema di un assoluto sapere, dallo spettro di una assoluta realtà, liberate le coscienze dai residui mitici, riconciliandole alla vita, anche la saggezza metafisica scompare per dar luogo al rilievo dei valori concreti insorgenti storicamente, di fronte alla concreta situazione umana. All'idealismo moralistico si sostituisce una moralità costruttiva, all'etica dell'intenzione individuale l'etica della moralità collettiva radicata nella storia ».

Si ha perciò un tipico concetto di verità. « Essa teoricamente si definisce, non per una sua conclusa sistematicità in funzione di un contenuto essenziale, ma per la sua metodicità razionale aperta e differenziata, come illimitato orizzonte in cui ogni ricerca giustifica il suo processo nella concreta determinatezza dei suoi contenuti. Essa ha come oggetto non un reale assoluto, ma la articolazione dialettica — la vita se più ci conviene il termine — del reale concreto e determinato. Si riferisce perciò alla concretezza storica dell'uomo; ne sorge, la illumina e ne trae l'attività etica costruttiva dell'universale mondo degli uomini... ». « Così la verità della filosofia contemporanea riposa sulla coscienza di tale contemporaneità: non la supera, non la nega, non l'oscura nella pretesa dell'eternità, giacchè tale coscienza s'integra nell'infinito orizzonte della libera razionalità che ne anima e ne avviva tutti i contenuti ».

Per REMO CANTONI l'uomo storicista che si libera da ogni metafisica teleologica è l'*homo novus* che corrisponde e risponde alle vere nuove esigenze della filosofia. « L'umanesimo nuovo che noi tentiamo di abbozzare, deve rinunciare ad essere escatologia umanistica, ossia sistema in sè completo e garantito delle finalità umane. Chi pone l'uomo al cen-

tro di un universo ordinato teleologicamente, qualunque sia questo ordine teleologico, — quello di una Weltvernunft o di un Weltwille — obbedisce alla logica del senso comune che è qualitativa e teleologica ».

Non che il Cantoni misconosca i vantaggi, per l'uomo, del possesso di una metafisica e gli svantaggi del non possesso, secondo il senso comune di parlare. « La condizione spirituale di chi può fondare e garantire la propria ricerca entro un alveo metafisico che illumini il significato del pensiero e dell'esistenza, è senza dubbio preferibile alla condizione di chi apertamente riconosce di essere privo di quel fondamento e di quella garanzia. La metafisiche in cui l'essere disvela, in tutto o in parte, il suo mistero, offrono quel punto fermo, saldo, assoluto che si cercava. La metafisica, — la si intenda come « scientia acquisita circa res divinas » o come scienza delle cose umane —, consente di pensare la realtà in un sistema ben connesso, appagando l'esigenza logica della coerenza, l'esigenza estetica dell'ordine, l'esigenza morale della finalità. L'uomo invece che non possiede una metafisica di quel genere si trova sempre in alto mare », per lui la realtà, la bellezza, i valori morali non hanno un significato certo, assoluto, non hanno una soluzione compiuta.

Tuttavia il filosofo vero, lo storicista, l'uomo dall'animo inquieto, colui che si rifiuta di tacitare il proprio criticismo e il proprio storicismo, deve optare per questa via.

« Concediamo pure al metafisico tutti i vantaggi che egli possiede e riconosciamo nella posizione priva di metafisica, nel senso chiarito prima, i disagi che essa realmente implica. Resta inoppugnabile il fatto che l'uomo senza metafisica non può, se in buona fede, accettare una metafisica che lo conforta ma non lo persuade, che appaga la sua logica astratta ma è in contraddizione con quella logica della ricerca che egli mette in atto nelle situazioni problematiche in cui si trova a vivere.

Pur rendendosi chiaramente conto di tutti gli argomenti positivi che inducono e persuadono l'uomo a risolvere la problematicità dell'esistenza nella soluzione di una metafisica costruttiva, egli non riesce a dare il suo assenso a quella soluzione, perchè contro di essa insorgono gli argomenti negativi, critici e storici che tolgono certezza alla soluzione stessa e la fanno apparire una ipotesi non dimostrata, un mito dolce, allettante, ma pur sempre sprovveduto di certezza ».

Non soltanto la metafisica classica esplicita dell'essere, ma nemmeno le metafisiche clandestine dell'umanismo enfatico (degli immanentisti, di Hegel e posthegeliani), e dell'umanismo patetico (degli esistenzialisti), che pur capovolgendo la primitiva metafisica conservano residui finalistici e metafisici e hanno maggiori inconvenienti della prima, possono accontentare lo storicista.

« Se ci chiediamo qual'è oggi il compito della filosofia, possiamo rispondere che esso consiste in primo l'uomo nell'arte di diagnosticare la situazione in cui vive l'uomo; in secondo luogo nel superare la diagnosi con una terapia appropriata. La diagnosi del nostro tempo è la *fenomenologia storica del nostro tempo*. La filosofia non può fare a meno di essere iniziale descrizione dell'universo culturale in cui viviamo. Attraverso l'esame fenomenologico il pensiero affronta la struttura del pre-

sente, cerca di acquisire i dati e si pone innanzi la situazione problematica che è la premessa per ogni azione futura. Per trasformare ciò che chiamiamo realtà occorre adeguarsi ad essa. Il primo problema dell'uomo è quello di fronteggiare il mondo che lo circonda, di incorporare la realtà delle situazioni in cui si trova a vivere. Una filosofia in cui sia deficitaria questa conoscenza delle strutture e delle situazioni della realtà naturale e sociale, una filosofia che non abbia un oggetto determinato nella esperienza e nella storia è la filosofia di Narciso che in una situazione concreta, la quale implica il problema di un mondo diverso dall'io, non intravede, ossessivamente, che il problema di sè e il compiacimento di sè ».

La conclusione di Cantoni è, evidentemente, la seguente: « L'uomo storicista non è più garantito da alcun assoluto, nè trascendente nè immanente. Vive la sua "finitezza" senza poter indicare quale sia l'ordine metafisico che la redima o la riscatti senza poter annullare la sua empiricità in una Ragione pura, o in un Io puro, o in uno Spirito obiettivo che ne sia il definitivo superamento. Non riscatta la sua finitezza, nè geme sotto il peso della sua condizione esistenziale, ma accetta l'una e l'altra come la situazione problematica esistenziale del vivere che è problema senza soluzione definitiva.

Senza annullare il mistero del problema, — anzi riconoscendo che il mistero emerge costantemente dal problema come infinito orizzonte —, l'uomo storicista sente il solo compito di ampliare l'orizzonte della sua vita, di arricchire le sue possibilità, di umanizzare e razionalizzare il suo vivere senza invocare i metafisici e illuministici miti dell'Umanità e della Ragione.

Procede nel tempo senza possibilità di uscirne, ma in questo tempo cerca di attuare tutte le sue possibilità costruttive in dialogo con l'esperienza e in lotta contro tutto ciò che uccide o limita l'orizzonte delle possibilità umane, ossia la libertà stessa.

Non esce dal regno delle contraddizioni e delle necessità per volare in quello della libertà, ma cerca di superare storicamente quelle contraddizioni che rendono la vita dell'uomo più difficile, più umiliante, più estraneata da sè ».

NICOLA ABBAGNANO nella sua comunicazione « Nuovo e antico protrettico » non si ferma a difendere la possibilità di un protrettico filosofico generico, cioè di un discorso « che, illustrando il compito della filosofia, la difende contro i suoi negatori e tende ad impegnare nella vita filosofica coloro che pretendono vivere senza filosofia ». E' questa cosa ovvia e condizione della filosofia in tutte le epoche, anche in quelle classiche, come per es. in quella di Platone e di Aristotele: « Un protrettico filosofico è sempre implicitamente o esplicitamente presente in ogni forma di filosofia: giacchè filosofare in un certo modo significa, fra l'altro, proporre questo modo all'attenzione o all'eventuale impegno degli altri ».

E' invece più utile domandarsi quale possa essere questo protrettico. Ammettendo che il suo punto di partenza debba essere costituito da una condizione o situazione in cui il filosofare appaia per l'uomo o inutile o impossibile, ci si prospettano, dall'esame di tale situazione, tre even-

tualità: 1) l'impossibilità di ogni filosofia che non si limiti alla dichiarazione di morte della filosofia, 2) l'impossibilità della filosofia e della scienza insieme, 3) la possibilità della filosofia.

Esclusa la prima alternativa, che ha minore importanza e sufficienza di spiegazione, Abbagnano si ferma ad esaminare la seconda ipotesi, che è più radicale. Egli prende di mira soprattutto la psicologia sperimentale e di questa l'interpretazione causale del comportamentismo, interpretazione che accettata in senso pieno porterebbe all'impossibilità della filosofia e anche della stessa scienza.

Ammessi che la sola legittima descrizione dell'uomo fosse quella fatta nei termini di un comportamentismo radicale, per cui l'uomo non sarebbe altro che un automa talmente congegnato da rispondere con determinati comportamenti oggettivamente osservabili a stimoli altrettanto oggettivamente osservabili, per cui le risposte o le reazioni dell'uomo sarebbero fatti fisici, esprimibili in linguaggio fisico o fisicalista, ne seguirebbe che noi dovremmo ignorare tutti i dati della cosiddetta « introspezione », e annullare i termini che a questa si riferiscono: anima, mente, spirito, ecc.

Pur ammessa l'utilità o fruttuosità di tale ipotesi, adoperata come strumento di lavoro in vari campi, « il problema che essa lascia aperto è quello del rapporto tra i comportamenti e gli stimoli. E' chiaro che la mancata precisazione della natura di questo rapporto rende ambigua la intera teoria ».

Assunta, come un fatto, la dipendenza dei comportamenti dagli stimoli, la modalità specifica di questa dipendenza si presenta come la questione fondamentale.

L'interpretazione di natura *causale* nello spiegare il rapporto tra stimolo e comportamento porta a questa conclusione: « alla catena degli stimoli, che dovranno essere considerati come manifestazioni di *forze* fisiche determinate, corrisponderà allora la catena dei comportamenti, che dovranno essere considerati come *effetti* necessari e inevitabili di tali forze »; e suo immediato corollario è la *previdibilità* totale e infallibile di tutta la condotta umana, di tutti i comportamenti.

Sarebbe perciò superflua, impossibile la filosofia: non avrebbe questa alcun campo su cui esercitarsi, tutto ciò che riguarda l'uomo potrebbe esser detto dalla scienza.

Ma anche nella scienza il rapporto tra stimolo e comportamento viene oltremodo complesso e inesplicabile, comunque non soddisfacente, a causa dell'*ipotesi* e della *scelta*, elementi indispensabili nel linguaggio scientifico e nella scienza, pena la loro distruzione, elementi che importano la consapevolezza, la considerazione valutativa, la possibilità di progettazione di varie risposte. Ipotesi, scelta, consapevolezza, considerazione valutativa, progettazione, sono incompatibili con l'interpretazione causale del rapporto tra stimolo e comportamento; riportano invece in campo il problema della filosofia il cui compito più urgente oggi, secondo l'Abbagnano, sarebbe « quello di sottrarre la cultura contemporanea all'uso incauto, e spesso pigro e surrettizio, della categoria della necessità e di fornire gli strumenti tecnici indispensabili per la delucidazione e l'uso della

categoria del possibile. Da questo punto di vista la saggezza, di cui parlava il protrettico platonico e di cui la filosofia, oggi come ieri, va in cerca, non è altro che il progetto per l'uso efficace della libertà finita dell'uomo ».

GUIDO CALOGERO espone « alcune osservazioni in risposta alla domanda: qual'è oggi il compito della filosofia? », osservazioni che si compendiano nel voler contestare la limitazione d'una simile domanda e nel voler dimostrare la presuntuosità di una tale superiore riflessione filosofica, l'impossibilità d'una filosofia della filosofia, d'una logica o teoria del filosofare. Le osservazioni, già indicate in altri suoi scritti, si riducono alle seguenti :

« a) nessuna asserzione filosofica circa l'essenza e i compiti della filosofia ha valore al di là dei limiti della filosofia stessa che la enuncia;

b) nessuna « logica della filosofia » è possibile, già per il motivo generale che non è possibile alcuna « logica » nel senso di una determinazione strutturale o normativa della razionalità, la quale pretenda di dettar legge ad ogni ulteriore riflessione;

c) la logica di una filosofia, cioè la sua validità, il suo potere di convincimento, nasce dall'insieme del suo contenuto e non è separabile da esso come qualcosa che, potendo indifferentemente applicarsi anche ad altri contenuti filosofici, fonda positivamente la razionale legittimità di ogni contenuto del genere;

d) le aporie risultanti dal rapporto tra filosofia e « filosofia della filosofia », cioè tra la filosofia e il riconoscimento teorico della sua natura o della sua logica, derivano tutte dalla contrapposizione tradizionale del soggetto all'oggetto, e cadono (come le altre consimili aporie gnoseologiche) quando sia stata criticata ed eliminata tale contrapposizione;

e) la distinzione, che io faccio nell'ambito della mia coscienza, di esperienze mentali fornite di carattere filosofico da altre non fornite di tale carattere, è una distinzione non di forma ma di contenuto, mediante la quale io isolo ciò che nell'esperienza mi si manifesta o come onnipresente senz'altro, o come onnipresente in funzione della presenza di un valore; e tale distinzione è importante non da un punto di vista gnoseologico, cioè di mera qualificazione di verità o falsità, bensì dal punto di vista della pratica esigenza di distinguere ciò che possiamo modificare con l'azione da ciò che con l'azione non possiamo invece modificare mai, e contro cui andiamo quindi a battere il naso tutte le volte che lo riteniamo modificabile ».

Dopo altre parole che vorrebbero meglio giustificare il criterio discriminativo, Calogero indica le preferenze della sua personale filosofia: « io posso auspicare, in sede di delimitazione programmatica interna della ricerca filosofica, che certe parti della filosofia siano studiate più largamente che altre, in quanto presuppongono che il loro campo sia stato, in confronto, meno indagato. Così posso dire, per es., che la filosofia dell'arte, e quella della politica, e quella delle attività economiche e sociali, e quella di certe passioni umane, e quella del linguaggio, meritano oggi di essere studiate più largamente che le filosofie dell'essere e del conoscere e della realtà e della verità, perchè il lavoro compiuto nel campo

di queste ultime è stato già tanto vasto, da far sperare che nuovi risultati siano piuttosto da aspettarsi, anche nei loro riguardi, dall'approfondimento di quegli altri campi d'indagine».

La filosofia come discorso coinvolto, «cioè non come edizione di verità, ma come manifestazione di verità, come presentazione di valori, il che significa come dialogo diretto con una situazione, o meglio con la realtà come situazione, come proposta di interpretazione fattiva del reale» (p. 131), è quanto vede di più opportuno (anche se non sarà l'optimum, è certo la condizione dalla quale la filosofia di oggi non può uscire) nel filosofare odierno MARIA TERESA ANTONELLI.

Data la viva puntualizzazione del problema della prammaticità nella filosofia di oggi e l'esposizione chiara dell'attuale situazione della filosofia e il virile coraggio dell'Antonelli nel consigliare l'accettazione della prammaticità per una restaurazione filosofica, riportiamo alcuni passi della comunicazione.

«Uno degli atteggiamenti più rilevanti nel quadro del filosofare odierno — esordisce l'Antonelli — è l'insistente sconfessarsi della filosofia a se medesima. Orientamenti varî e molteplici, dall'esistenzialismo al pragmatismo, dallo storicismo all'esistenzialismo, presentano un pensiero che non vuole essere filosofia nel senso di speculazione e di teoresi. Spesso la filosofia sembra non voler accettare più di essere riflessione che concettualizza, filosofia appunto, e sembra insistere nel tentativo di lasciarsi sostituire da qualcosa di altro da sè, o piuttosto di trasformarsi in due atteggiamenti diversi dalla teoresi pura: in *biografia* e in *prassi*, vale a dire in espressione esistenziale biografica o in costruzione vitale. Entrebbero in campo dunque due nuovi stili di pensiero, che sconfessano la filosofia come tale e il pensare come pura teoresi; tali orientamenti vanno da Kierkegaard a Marx, e sempre presentano meditazioni che hanno in odio il pensiero e lavorano a negarsi come teoresi».

Ma tale atteggiamento «cela indubbiamente una *interpretazione* — almeno tendenziale, se non esplicita — *della filosofia e della sua funzione*. Noi pensiamo in effetti, in modo più preciso, che ciò che vige al fondo delle iconoclastie pronunciate contro la teoresi pura sia l'istanza per la accettazione di un particolare *criterio di verità*. Il travaglio odierno di antiteoreticità della filosofia ci sembra si possa interpretare come sforzo di acquistare un nuovo criterio per la valutazione della verità filosofica: il criterio vitalistico-pragmatistico della verità.

Così si possono accostare filosofi che sembrano molto distanti tra loro.

«Indubbiamente, in tale prospettiva, la verità nella accezione classica appare declassata: qui essa è valore e prassi insieme; per questo non si stacca dal soggetto, è il verbo biografico del soggetto; e non si stacca dalla situazione, è vigenza, è ideale operativo, idea-forza della situazione. Per questo la verità non è verità, ma prammaticità; e filosofia non è teoresi e contemplazione, ma operatività e forza di trasformazione. Di qui la condanna del *teoretico* e della verità intesa come *ciò che è*, per una assunzione a verità nel senso di *valore*, di *ciò che opera*, che è vissuto e che fa vivere. La filosofia, del resto, in questa sua ateoreticità, non tra-

duce se non una mentalità che appare in completa fioritura in tutte le accezioni odierne del vivere: la vita spicciola interpreta oggi la verità come successo, per cui *sembra essere la prassi che decide del valore dell'idea*.

Da questo orientamento di oggi la filosofia non può disincagliarsi con un semplice rifiuto e le *apologetiche della teoresi pura* non distruggono il prammatismo, per il semplice fatto che lo instaurano in una forma più coerente; chè l'apologetica è la manifestazione di un momento prammatico della speculazione. A nostro avviso non c'è altra via oggi per la restaurazione filosofica, se non quella di accettare la prammaticità, in cui già si è impegnata, e interpretare quanto comporta di impegno la prammaticità dentro lo stile e i criteri del filosofare. Ora l'asserzione moderna può conchiudersi nella forma sopra esposta secondo cui sembra essere la prassi l'elemento che decide del valore dell'idea. Ci sembra che l'approfondimento critico di questa attuale esperienza debba consistere nel riconoscere che tale criterio di prammaticità non rappresenta se non una proposizione dimezzata, ed è possibile soltanto per il sottinteso richiamo ad un'altra metà dell'asserto, alla convinzione per la quale *l'idea sembra essere la forza che decide della prassi come valore*. Solo congiunte le due formule illustrano quello che potremmo chiamare il momento della prammaticità della verità e delucidano quali possono essere gli impegni che impone oggi al lavoro filosofico l'interpretazione prammatica della filosofia.

In effetti, se la filosofia rifiuta oggi di essere teoresi, essa intende con ciò rifiutare di essere *verità che non significa*, cioè verità non trasformabile e trasformata in *valore*. La trasformazione della verità in *valore* importa infatti che si addossi alla verità l'impegno di una significanza e di una operatività nei confronti dell'uomo. Ora la forma della significanza, lo stadio della verità che significa per un uomo, non si chiama più semplicemente *verità*, ma *certezza*, *persuasione*, *fede*; la forma della fecondità e della operatività, a sua volta, la verità che è feconda, si chiama *aderenza* e *inerenza* della verità, *attualità* e *presenza* ».

Discorso dunque questo coinvolto alquanto diverso dal discorso riflessivo della precedente filosofia: « mentre il discorso di ieri era staccato, quello di oggi deve essere agganciato, non ha cominciamenti assoluti ma cominciamenti episodici e concreti, non vuole spiegare, ma comunicare, non dimostrare, ma provare. In effetti la filosofia si svolge oggi come persuasione, laddove tendeva a svolgersi come teorema, si misura sullo spirito, laddove prima si misurava sulla sola logica, si avventura come risposta a problemi, a antinomie del vivere, laddove preferiva svolgersi come impostazione di un processo a carico del reale. Chiarire l'universo sistematicamente era l'impegno della filosofia di ieri; trasmettere un senso alla vita e inserirsi nel suo preciso e storico dilemma come senso della vita è il canone metodologico della filosofia di oggi ».

LUIGI STEFANINI considera « il problema della filosofia oggi » in rapporto alla sua dottrina del personalismo. Come è posto oggi il problema della filosofia? « La filosofia è problema, oggi, ovvero l'esistenza della filosofia è resa problematica, perchè le è conteso uno spazio in cui possa

muoversi, le è contestato un oggetto che sia di sua specifica competenza. In confronto con i vasti domini, per es. della filosofia wolffiana (Teologia, Logica, Ontologia, Cosmologia, Psicologia e via dicendo), la filosofia dei giorni nostri non ha dove poggiare i piedi: è proiettata fuori di sè o dislocata in casa d'altri. La filosofia cresce a dismisura come fatto professionale (moltiplicarsi delle cattedre universitarie), ma decresce e quasi svanisce quale dignità dottrinale e speculativa. La filosofia, oggi, rischia di non poter vivere che della storiografia filosofica, come un nobile decaduto vive dei propri blasoni, mantenendo la propria dignità con gli abiti stinti del vecchio guardaroba ».

Le varie posizioni, traballanti posizioni così come sono situate, del pensiero attuale (quali: la metodologia storiografica, la filosofia del filosofare, il positivismo logico, il problematicismo assoluto, la fenomenologia eidetica, la fenomenologia esistenziale, il prospettivismo, il funzionalismo pragmatistico, il razionalismo critico, l'afilosofia, ecc.) hanno le loro radici nell'intellettualismo classico e nel trascendentalismo Kantiano. « La attuale situazione filosofica è un atto di fedeltà assoluta ai presupposti dell'intellettualismo classico e del trascendentalismo moderno ».

« Da Aristotele in poi non v'ha scienza che dell'universale, come non c'è realtà se non nell'individuale. L'individuo sarebbe irrazionale per la densità opaca della materia che costringe l'universalità intelligibile nell'angustia del sinolo. E' estremamente logica la filosofia dei nostri giorni la quale, avendo appreso che l'universale è irreale e il reale è irrazionale, rinuncia a se stessa per non continuare ad essere l'attività oziosa che specula sull'inesistente, lasciando ad altre attività di tentare di sorprendere la realtà individuale con altri mezzi ».

Al trascendentalismo Kantiano manca una inseità che possa farsi oggetto di conoscenza.

La filosofia contemporanea, in tutti i motivi accennati, verrebbe giustificata e sarebbe fedele all'esperienza solo « qualora osservasse il primo dell'esperienza, che è l'ente individuo, consapevole di sè, cioè persona ».

La dottrina, esposta diffusamente in recenti lavori, riguardante la natura della persona, il suo ufficio e valore, è condensata dallo Stefanini in questa pagina che trascriviamo per comodità dei lettori.

« L'individuo, consapevole di sè e presente a sè nel proprio atto, cioè nella sua parola, non solo non è ineffabile, ma è il principio di ogni parola, e senza di esso non avrebbe senso parlare di parola. L'individualità personale non solo non è irrazionale e non è inintelligibile, ma è il nucleo dal quale si dispiega quel processo di pensiero che è la razionalità e quell'arresto momentaneo del pensiero, nel suo processo continuo, che è l'intelligenza.

L'intelligibile ha la persona alla base e al vertice, nel soggetto e nell'oggetto: chè nulla si può conoscere e, conseguentemente, nulla si può volere ed amare, se il conoscere, il volere, l'amare non sono di un conoscente, di un volente, di un amante, e ciò che si conosce, si vuole, si ama non è esso stesso, nell'atto conclusivo dell'intendere, del volere, dell'amare, un conoscente, un volente, un amante. L'apertura dell'ente all'ente o, se così si vuol dire, l'oggettività del conoscere per ciascun ente, è fondata

sulla reciprocità personale degli enti. L'atto non si trasmette con la ricezione passiva di un dato, ma con la risposta di un atto ad un atto.

Tutt'altro che si debba andar a cercare la determinazione della categoria nell'empiricità fenomenica, la determinazione prima è tutta nell'*individuum omnimode determinatum* della persona, la quale è *unica* nella sua *inseità* e non ricava da nessuna esperienza empirica la sua determinazione, se la determinazione prima non è quella spirituale, irriducibile a tutte le condizioni spazio-temporali del suo manifestarsi. La categoria presuppone il principio categorizzante, la sintesi presuppone il principio che opera la sintesi, il valore presuppone il nucleo personale che reagisce positivamente o negativamente ad ogni ampliamento dell'esperienza. Nessun valore si regge nell'essere se non ha origine, termine e misura nella persona, nei rapporti cosmici, sociali, storici, metafisici della persona: sempre nei rapporti della persona con se stessa o con altre persone.

La persona non è l'orizzonte dell'esperienza, ma il centro che rende possibile l'orizzonte; non è sintesi, ma principio che pone la sintesi nell'ordine percettivo, ideale, valutativo; non è la situazione, ma ciò che è situato o si situa nella situazione e la rende significante; non è un fenomeno di convergenza collettiva, ma il fatto primario che rende possibile la convivenza come società umana.

Tutt'altro che si debba andar a cercare l'universale nell'astratto inesistente, l'universale è il concreto personale nel quale siamo insediati...

L'abdicazione della filosofia potrebbe essere revocata se essa riponesse il suo dominio nella causa prima e nella ragione ultima di ogni esperienza, cioè nella persona, da penetrarsi nelle sue qualificazioni (unità, unicità, identità, inseità, spiritualità, razionalità, efficienza, libertà, responsabilità), nelle sue condizioni cosmiche e sociali e nel suo rapporto metafisico ».

BENEDETTO D'AMORE O. P.

Continua

* * *

MOTIVI DELLO SPIRITUALISMO CRISTIANO

Lo spiritualismo cristiano ha ormai effettivamente una sua fisionomia e per quanto non siano da sminuire le differenze di pensiero e di impostazione esistenti fra un pensatore e l'altro, si possono però tutti considerare della stessa 'corrente', poichè essi intendono rispondere ad una stessa esigenza sorta da un ambiente filosofico e da un ambiente vitale comune: quello del primo ventennio di questo secolo in Italia, dominato dal pensiero idealista nell'impostazione gentiliana e all'esigenza vitale (in posizione dialettica rispetto alla prima) della persona e di una Trascendenza che non poteva fondarsi sull'atto gentiliano.

L'altro 'dato' filosofico che si presentava storicamente era quello neoscolastico, già postosi contro l'immanentismo idealista con una concezione metafisica precisa, fondata sull'aristotelismo e sul tomismo. Ma questa, po-

nendosi come soluzione già determinata, il cui fondamento doveva essere accettato o respinto nella sua classica logicità, non soddisfaceva la problematica posta dall'idealismo gentiliano sul soggetto, sull'io, che, pur scisso in empirico e trascendentale, aspirava a trovare la sua ragion d'essere in una unità che non si disperdesse in una nuova astrattezza ove il soggetto concreto, il 'me', svanisse come momento insignificante per se stesso.

L'urgenza vitale si fonde così con quella filosofica e alla tradizione artistotelico-tomista, fondata sull'essere, si preferisce la tradizione platonico-agostiniana come tematica indicante la possibilità della vittoria dialettica sui due opposti filosofici e vitali che non potevano scindersi e neppure negarsi.

Tale è per Nunzio Incardona (*Problematica interna dello spiritualismo cristiano*, Bocca; Milano, 1952) la ragion d'essere dello spiritualismo cristiano che, nell'essere spiritualismo trova la sua vitalità immanente nell'anima contemporanea e nell'essere cristiano trova la possibilità di porsi validamente contro alle dissociazioni conseguenti agli svuotamenti idealistici del Trascendente.

Così il movimento, più che all'idealismo platonico, si ricongiunge a quell'eterno Platone che vive in S. Agostino e in Rosmini, colto nella sua interezza esigenziale, secondo questo autore, dallo Sciacca, che appunto porta, non tanto una soluzione (completa e nella sua completezza, morta), ma una possibilità di soluzione e cioè una apertura verso la Trascendenza nella quale si rende possibile scorgere e il limite dell'uomo e la sua concretezza individuale e, infine, il suo dover essere che è responsabilità e moralità.

Dei due principali rappresentanti dello Spiritualismo, lo Incardona infatti segue lo Sciacca, ritenendo che questo abbia visto l'integralità umana, oltre il mondo dei concetti che riduce tutto ad un denominatore scientifico più o meno tendenzialmente fenomenico, chiudendosi la via alla Trascendenza e quindi anche alla sua consistenza.

Ma oltre la concettualizzazione intellettuale c'è l'intelligenza, che, è tale, perchè è nella verità ed è nella verità perchè è dalla e per la Verità, dalla quale trae la sua assolutezza e quindi la sua possibilità che si rivela nell'autocoscienza dell'uomo ove la sua inquietudine prende significato e valore. Dall'uomo-Dio idealista, che poi concludeva nella decadenza dissociante del fenomeno e dell'esistenza inconsistente, si passa all'uomo che ha la sua consistenza nel più profondo di sé ove è la possibilità del suo essere uomo. Così, mentre l'uomo insiste nel mondo, consiste oltre questo, quando, ponendosi nel suo più intimo, cioè conquistandosi, trova insieme l'Altro, che non è Altro se non perchè presente in lui. Il dialogo uomo-Dio è così costituito essenzialmente o, come Incardona dice, 'radicalmente'. Ma il dialogo è tale ed è possibile, perchè l'uomo non si perde nell'Altro, ma anzi in Quello e per quello si potenzia, divenendo se stesso. La sua attualità, che nell'uomo non troverebbe consistenza, trova in Dio la propria compiutezza realizzandosi vitalmente, tanto più che, per lo Sciacca, l'esistenza di Dio può dimostrarsi attraverso un atto di intuizione rivolta dal soggetto a se stesso, in quanto aspirante alla Verità, la norma del Vero non potendosi trovare infatti se non nel Vero, che fonda

la validità dei giudizi, dandole i principi assoluti. « L'esistenza di Dio è dunque verità di ragione e anche di fede » (Sciacca) (1).

Il dialogo uomo-Dio si riprende nella filosofia dello Stefanini, ove la prevalente esigenza della persona deve trovare il suo completamento oltre la semplice comunicazione sociale, in una comunicazione più profonda, non contingente, ma determinante. La sua sensibilità estetica lo conduce a scoprire nella 'forma' quanto l'idealismo vi aveva sentito, ma non sentito. L'arte, come verbo interiore, è l'immagine meno inadeguata della Rivelazione che a noi è permesso conoscere solo analogicamente nella sua intima struttura, tanto più che l'arte nasce, non dall'amore di carenza, ma da quello cristiano di sovrabbondanza.

La conquista idealista della 'forma piena', dice lo Stefanini, non è che una trasformazione della metafisica in estetica (2). Nell'arte noi sperimentiamo la 'creazione' come non possiamo fare in nessun'altra attività; quindi attraverso questa dovremo ritrovare quella metafisica che in un'estetica è andata perduta, non riconoscendovisi analogamente.

Così, pur che si sappia leggere la 'cifra' dell'arte, si può trovare in essa l'apertura fra il determinismo e l'irrazionalismo del caso, come la possibilità di cogliere il singolare (che sfugge alla conoscenza concettuale) senza cadere nell'empirico. Solo la parola proferita dall'arte è capace di sorprendere l'individuale e di comunicarlo nella sua intimità segreta. Esso coglie cioè la singolarità ove si incontrano l'universale e l'individuale. E' l'atto del soggetto che pone la sintesi, la forma, nè si può trattare di una forma escludente le altre, ma di una compenetrazione di forme che si produce secondo coordinate variabili a seconda degli individui e delle circostanze, forma la cui possibilità sta nell'unicità dell'io che, dandola, ne emerge, come emerge dall'empirico, non riducendosi a nessuno dei suoi momenti.

L'io, che è il centro e la profondità dell'essere, entro il quale soltanto l'essere si rivela a sè, passando dall'in sè al per sè, è il punto in cui si realizza la consustanzialità dell'essere e della realtà. Esso è l'« ens declarativum et manifestativum sui », ove si può radicare il concetto autentico di sostanza e che emerge dalla successione temporale e dalla molteplicità delle forme, costituendo l'unità emergente e consistente della coscienza. Questa unità che è unicità nel suo autentico irripetibile singolare, non è l'irrazionale caotico, opposto alla universalità razionale astratta, indifferente alla singolarità, ma è il vero razionale. L'essere è personale infatti in quanto e per quanto è razionale ed è razionale in quanto è personale: è la ragione fatta persona, *Person-Vernunft*, contrapposta alla *Ver-*

(1) Dovuta, nello Sciacca ai presupposti dell'equazione tra verità ed essere e dalla 'presenza' dell'idea dell'essere, questa conclusione è, comunque, comune a tutti gli spiritualisti, rivelandosi così, inequivocabilmente, una conseguenza logica della posizione. Conseguenza della quale, del resto, gli spiritualisti si gloriano come della conferma più profonda del loro cristianesimo: questa intimità agostiniana della religione alla filosofia è proprio il punto che, per i tomisti, indica la loro deficienza razionale ed è contrapposto invece a questi dagli spiritualisti come il segno inconfondibile di una filosofia veramente cristiana.

(2) Seguo qui il suo recente volume (1952), che raccoglie i suoi saggi più significativi (e cioè: *Métaphys. de l'art*; *Mét. de la Forme*; *Mét. de la Vérité*; *Mét. de la Personne*.) nella limpida traduzione di Chaix-Ruy, per Aubier, Paris.

nuft-Person kantiana che deve concludersi o nell'identificazione hegeliana della razionalità con la realtà, o nell'irrazionalismo dell'esistenzialità della persona. Ma in questo dilemma si perde quanto è veramente essenziale al Cristianesimo, ossia il valore della persona, quel valore per cui anche per una sola anima, il Verbo si sarebbe incarnato. Questo valore, dato dall'unicità che realizza in sé la coscienza dell'essere, salva l'io dal trasformarsi in una monade del tipo leibniziano. Non la solitudine nella chiusura dell'interiorità; ma l'apertura verso l'essere di cui può penetrare la profondità, l'apertura verso gli altri che sono tali anche perchè sono come lui, senza mai poter divenire lui stesso.

Si ha così, a questo punto, un rapporto di natura dialettica, in quanto la similarità è insieme apertura e limite, ove le singolarità si incontrano, ma anche si scontrano nella loro intangibilità profonda. E infatti la spiritualità dell'uomo, l'io, è finita; c'è un intervallo fra l'in sé e il per sé, intervallo che costituisce la sua problematicità e insieme il compito della sua conquista, per cui la verità stessa è insieme rivelazione e adeguazione, mentre il male e l'errore sono l'asservimento delle forze spirituali capaci dell'infinito, al limite della sensibilità e dell'istinto, che, innocenti di per loro stessi vengono gravati della colpa dello spirito, voltosi all'irrazionale, ove perde se stesso come persona e quindi come valore. Invece l'affermarsi dell'essere come persona, porta alla possibilità di quel dialogo con Dio che rispetta e anzi approfondisce l'io, il quale vi trova e vi riconosce l'assoluto per il quale è fatto e dal quale deriva, congiungendosi con tutti gli esseri spirituali nel legame della creazione che si fonda sull'assoluto di Dio ed è garanzia della unione d'amore e di ragione costituente il vincolo religioso ove fede e ragione si uniscono e dove le antinomie della verità, dovute al fatto che l'uomo non è la Verità, trovano la loro soluzione in quanto l'uomo viene dalla Verità e va alla Verità. Perciò, pur riconoscendo che noi non possiamo vedere la Verità a faccia a faccia, dobbiamo anche riconoscere che essa non ci è estranea al punto da doverla ignorare, fermandoci ad una fenomenologia agnostica; poichè anche il piano stesso della nostra verità non si costituisce se non perchè noi ci costruiamo in lei, ci liberiamo per suo mezzo, nostra testimonianza che diviene impegno, veridicità, valore. Per questo ogni negazione diviene, in quanto ad ogni modo ricerca di verità, testimonianza alla Verità, realizzando, anche suo malgrado, quella vocazione al vero che è costituente dell'io, in quanto consapevolezza dell'essere.

A questo punto, in questa visione dell'io persona, si vede l'aspetto che ha l'arte come espressione creativa e come verbo, si decifra veramente la sua 'cifra': l'arte è appunto quell'atto creativo che ci dà l'esperienza della creatività dell'atto, per quanto la sua creazione non sia, come quella divina, in carne e sangue. Ma essa è rivelazione analogica dell'altra e non imitazione, ma piuttosto partecipazione, per cui la materia finita, preesistente e condizionante, si libera di se stessa attraverso la forma che la trascende e la rivela; costituendola nella sua irripetibilità.

Nell'arte l'analogia diviene trasparente e luminosa, cioè l'immagine meno inadeguata della Rivelazione, dono di Dio, amore che ha la sua sorgente nella pienezza e non, come già abbiamo detto, nella carenza che a-

spira a possedere. In questo rovesciamento dell'amore, messo in rilievo dallo Stefanini si vede esplicito il distacco fra l'intellettualismo classico, ove l'io è chiuso e assorbente, ove la persona teme di perdersi nel dono, ove domina la giustizia e si ignora l'equità e il volontarismo cristiano ove il dono è moltiplicazione e invero della persona, e alla prudenza, quale regina delle virtù, è sostituita la carità.

Il pensiero dello Stefanini dunque, può dirsi veramente orientato in modo diverso da quello dello Sgiacca, ma non direi, come invece sostiene lo Incardona, che esso si trovi chiuso entro l'ambito dello spirito giober-tiano; poichè esso oltrepassa la rigidità di quella formula con una sensibilità aperta al problema della salvezza della persona. Tutto il suo pensiero è orientato a vincere l'antinomia fondamentale, anche da me altrove messa in rilievo (v. *Individuo e Personalità*), creata dall'intellettualismo e dal razionalismo illuminista, e, conseguentemente, idealista, fra la razionalità dell'universale, considerata come valore positivo e il proprio, il singolare, considerato come disvalore.

L'antinomia si fa viva e impegnante nell'io (e per questo lo Stefanini è logicamente portato a fondarsi sull'io), in quanto io valgo per quello che ho di proprio, di mio, di comunicabile; mentre mi si contrappone universalità, eternità, assolutezza, alla mia particolarità, finitezza (limitata nello spazio e nel tempo), contingenza, racchiusa tra due eventi, nascita e morte, ugualmente non voluti nè l'uno nè l'altro e pure determinanti della persona nella sua esistenza.

Ma al di sopra di questa, lo Stefanini scorge la radicalità della persona oltre l'esistenza, nell'autenticità dell'essere che è da Dio e per Dio, radicalità costituente l'impegno e il valore della persona; perciò il suo pensiero risponde alla crisi esistenziale e oltrepassa in una sintesi vitale il dilemma storicamente postosi dell'universale e del particolare, cogliendo nella rivelazione della spiritualità cristiana l'offerta di questa risposta e nell'attività del singolo la sua possibilità. Così anche siamo fuori, secondo me, dall'impostazione idealista, perchè ben altro è l'io visto dallo Stefanini (per quanto sia detto anche 'atto') da quello gentiliano, che, essendo nell'ambito dell'influsso idealista, deve scindersi in io empirico negativo (particolarità) e in Io trascendentale, positivo, ma non singolare, non: 'me'. Perciò di fronte al problema dell'immortalità Gentile deve concludere ad una sparizione dello io singolo (del 'me') la cui esistenza come individualità è effimera, mentre Stefanini trova nell'unicità della persona il diritto alla pretesa dell'immortalità.

Ma, tranne che nel Guzzo, il quale però si ferma ad una fenomenologia del valore ove non è posta la consistenza, ma solo la possibilità della consistenza, in questo spiritualismo costruttivo, affiora di nuovo l'antinomia.

Il fatto stesso che è risposta concreta alla tematica contemporanea, pone, almeno come problema, dinanzi a lui la domanda circa il suo valore metastorico, domanda che viene appunto posta dalla filosofia dell'essere che contrappone la sua 'indipendenza' da tematiche storicamente determinate a quanto essa ritiene limite storico e quindi non-filosofico, per-

chè legato alla contingenza di un 'evento', cioè all'impostazione del problema quale è venuto configurandosi attraverso la filosofia moderna.

A questa, a sua volta, lo spiritualismo contrappone la concretezza vitale e contemporanea (tale è il tema centrale su cui è impostato il volume di Incardona) della risposta, che, appunto per essere messaggio e impegno deve essere risposta e non può esserlo se non a una domanda che presenti un interesse vivo: esso deve presentare ragioni per l'opzione inevitabile posta nell'oggi (3).

Anche qui si riaffaccia dunque il doppio aspetto della verità: quello soggettivo, come sforzo e adeguabilità, aspirazione infinita che risponde a volta a volta nella storia, fondandosi sull'assoluto come norma e quello oggettivo come conclusività immutabile che si pone metastoricamente e solo così può risolvere e rispondere alle esigenze storicamente affioranti.

Sotto tale aspetto lo spiritualismo cristiano non potrebbe porsi come invero filosofico del messaggio cristiano, ma come una risposta storicamente soddisfacente entro una più profonda affermazione che la comprende e gli dà la possibilità radicale del suo porsi. Ma appunto per questa dialettica viva della verità, dovuta alla finità dell'uomo, che però per la sua spiritualità tocca logicamente l'assoluto, emergendo dalla contingenza, lo spiritualismo cristiano ha il valore dell'innegabilità del momento soggettivo, per il quale può rispondere al mondo contemporaneo con una parola di affermazione consistente, indicando la conclusività.

RENATA GRADI

(3) Pertanto, preso dall'ansia dell'affermazione, lo spiritualismo cristiano, non ha ancora messo in luce la sua fondazione critica, se non come esigenzialità storica emergente dall'incertezza contemporanea (v. i primi cinque o sei capp. di Incardona). Maggior consapevolezza critica di impostazione teorica trovasi nello Stefanini (v. p. es. nella *Metafisica della verità* il I cap.). Dato l'impegno del movimento e il suo valore, non ristretto soltanto ad una situazionalità locale, ma dilatantesi ad una contemporaneità circolante entro presupposti e posizioni similari, non sarà fuor di luogo impostarlo, almeno problematicamente di fronte all'altra determinazione filosofica cristiana, che, in quanto tale, anch'essa si offre come risposta esclusiva contro la dispersione contemporanea.

R E C E N S I O N I

F. M. BRAUN: *La Mère des fidèles, Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris, Casterman, 1953, pp. 207.

Abbiamo letto con vivo interesse e crescente soddisfazione questo bel saggio di teologia gioannea, che il P. Braun, già professore di S. Scrittura all'Università di Friburgo ed autore di pregevoli studi biblici, ha destinato principalmente agli specialisti della esegesi biblica e della teologia. Suo scopo è stato quello di mettere in luce gli insegnamenti contenuti nei testi di S. Giovanni, che si riferiscono alla Madre di Gesù.

I tesori di teologia mariana che il ch.mo A. è riuscito, con serietà ed acutezza di indagine, ad estrarre dalle due ricchissime miniere: il *Vangelo* e l'*Apocalisse* di S. Giovanni, sono da lui stesso in fine raccolti sotto forma di conclusioni dottrinali, che facilitano al lettore la maggiore comprensione del pensiero dell'Apostolo, il cui influsso sullo sviluppo della Mariologia tradizionale potrebbe facilmente sfuggire a chi scorre, senza una soda preparazione esegetica, le pagine del Discepolo prediletto, cui Gesù morente affidò, in testamento d'amore, la Sua e nostra Santissima Madre.

« La maternità divina di Maria, la nascita verginale, la maternità spirituale a riguardo dei cristiani, la ricapitolazione Eva-Maria, la glorificazione anticipata della Madre del Fanciullo maschio, l'ufficio di Mediatrix: tutti questi temi, conchiude il P. Braun, ci sono apparsi nella trasparente profondità di *Giov.*, II, 1-11 e di *Giov.*, XIX, 25-27, completati da *Giov.*, 1, 13 e da *Apoc.* XII. Due idee dominano e fanno risaltare l'architettura delle altre guglie: quella di Eva-Maria, che si prolunga in Maria-Chiesa. E' qui che tutto ha il suo compimento. Maria sostituisce l'antica Eva, essa è la donna del Protevangelo, sia come madre del Salvatore, che come associata a Lui nella vittoria riportata contro l'antico Serpente e come madre dei cristiani. Sotto questo triplice aspetto, essa prefigura la Chiesa, di cui sembra attuare in sé tutta la salvifica missione » (p. 185).

S. Giovanni, dunque, ci presenta, nelle sue linee essenziali, l'intera figura della Madre di Gesù: la sua personalità di Vergine-Madre di Dio, la sua duplice missione di corredentrice e di mediatrix, la sua apoteosi celeste. La « santità » o pienezza di grazia, di cui solo S. Luca fa espressa menzione, è implicita nei testi di S. Giovanni. L'illustre esegeta, però, non ha voluto forzarli; la sua interpretazione è tutta intessuta sul senso *letterale, profondo o pieno*, senza abusivi ricorsi al senso « accomodato », tanto caro ai Padri e ai teologi del passato, ma che non è proprio nè del-

l'autore ispirato, nè, per quanto a noi consta, dell'Autore principale, Dio. Anche il senso « conseguente », che si ricava dai testi biblici mediante un logico raziocinio, è dal P. Braun messo da parte, affinchè, scivolando dal campo dell'esegesi in quello della teologia, le sue conclusioni, per apparir più ricche di dottrina, non fossero prive di solido fondamento. Allo scopo che egli si era prefisso, è stata sufficiente un'analisi letterale, testuale e contestuale dei vari passi (pochissimi di numero, ma ricchissimi di contenuto), illuminata e comprovata da un'intelligenza delle Scritture, che nell'ultimo degli Apostoli appare piena, armoniosa, quanto mai illuminatrice.

L. Ciappi, O. P.

* * *

P. FELICE M. ROSSETTI, O.F.M.C.: *S. Francesco vivo*, Assisi, Casa Editrice Francescana, 1952, pp. 285.

G. K. Chesterton, nel primo capitolo del suo geniale profilo di: *S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1938), fa un singolare raffronto tra: *Due Frati*. Chi sono questi? Aspetteremmo di veder tratteggiate le figure di S. Domenico e di S. Francesco, o, meglio ancora, di S. Tommaso e di S. Bonaventura, i due figli più grandi dei due « gemelli celesti ». Ed invece, ecco che la briosa penna di Chesterton si compiace di avvicinare « due personalità contrastanti tra loro »: S. Francesco e S. Tommaso. Ma ogni accostamento suppone qualche affinità spirituale. Quale affinità tra due santi, vissuti in tempi diversi, e così opposti tra loro per fisionomia, temperamento, cultura, apostolato, influsso sul mondo cattolico? « Essi hanno servito al medesimo fine: uno nel mondo dell'intelletto, l'altro nel campo dell'azione. Essi fecero parte dello stesso movimento medievale... Malgrado il contrasto tra l'uomo grande e il magro, tra l'alto e il piccolo; malgrado il contrasto tra il gigante e il pigmeo, tra il vagabondo e lo studioso, tra il mercante e l'aristocratico, tra il nemico e l'amante dei libri, tra il più focoso dei missionari e il più mite dei professori, questi due Grandi, nella storia del Medio Evo, lavorarono allo stesso immenso edificio: l'uno nel suo studio, l'altro nella strada. Entrambi riportarono il Cristianesimo alla Cristianità ».

Ma i tratti di somiglianza tra S. Francesco e S. Tommaso non si arrestano, per Chesterton, nella semplice comunanza del fine; essi si spingono fino al metodo, per così dire, di attività, allo spirito cioè profondamente umano, realistico, naturalistico (in senso buono) che animò l'apostolato di Francesco e l'insegnamento di Tommaso. Sotto questo aspetto, essi sono più vicini tra loro che non con gli altri santi sopra menzionati: ed in questo sano *umanesimo*, è forse riposto il segreto della loro perenne attualità. « Questi Santi erano, nel senso più esatto della parola, degli Umanitari, giacchè insistevano sull'immensa importanza dell'essere umano nello schema teologico delle cose ». L'uno e l'altro, furono, a modo proprio, gli araldi del Gran Re: il Verbo Incarnato. « Essi rinforzarono la discussa dottrina dell'Incarnazione, tanto difficilmente ammessa dagli

scettici... Questi due Grandi diventarono tanto più ortodossi quanto più diventarono razionali: soltanto coll'essere rigidamente ortodossi essi poterono essere rigidamente razionali. La loro teologia liberale si sviluppò interiormente dai misteri originali del Cattolicesimo; e essa non può coesistere col liberalismo».

Chesterton, che avendo scritto un libro su San Francesco sentì quasi il bisogno di scriverne uno gemello su S. Tommaso, per rivelarci il comune segreto della perenne vivezza dell'uno e dell'altro, trova oggi un felice riscontro nel bel volume del P. Rossetti, il quale, con testimonianze vive, tolte da scrittori, filosofi, artisti dei tempi nostri, ci conferma donde derivi il fascino sempre attuale e prodigioso del Poverello di Assisi. Ed infatti, questo misterioso centro d'irradiazione, benchè con accenti diversi, tutti sono concordi nel dirci ch'è lo spirito cristiano, « il *sensus Christi* », che, in modo singolarissimo, fu vivo ed operante in Francesco e da lui si diffuse e si diffonde tuttora, non soltanto sulle generazioni viventi in seno alla Chiesa cattolica, ma anche su molti spiriti eletti, che anche fuori di essa sono aperti alla luce del vero e del bello. L'« amore di identificazione con il Cristo » è quello che permetterà a Francesco di accendere i secoli del suo ideale e della sua passione e lo renderà il Santo più vivo nel mondo e nell'anima dei popoli (p. 11). Perchè così vicino a Cristo: l'Uomo-Dio, Creatore dell'Universo e Redentore dell'umanità, S. Francesco si sentirà anche vicino al creato, sì da amare gli esseri irrazionali con amore fraterno; vicinissimo ad ogni uomo redento dal Sangue di Cristo, per quanto esso appaia, agli occhi del senso o della ragione, lebbroso, ribaldo, infedele. « *Christus hori, et hodie: ipse et in saecula* » (Ebr. 13, 8). Dalla perfetta assimilazione a Cristo, più che da doti naturali, Francesco attinse il suo magico potere di benefico influsso sugli spiriti, al di sopra d'ogni limite di spazio e di tempo.

Al *S. Francesco vivo* di P. Rossetti, reso tanto attraente non solo dalla copia ed eloquenza delle testimonianze, ma anche dall'indovinata inserzione di numerose e suggestive illustrazioni, non potrà mancare la più ampia diffusione, perchè: « *Verba movent, exempla trahunt* ».

L. Ciappi, O. P.

* * *

G. DEL VECCHIO: *La verità nella morale e nel diritto*. Roma, Ed. Studium, 1952 (« *Cultura* » X).

In un elegante opuscolo della Ed. Studium di Roma è uscito « *La verità nella morale e nel diritto* » del Prof. G. Del Vecchio. « Questo saggio — come l'autore stesso dice nel presentarlo — dedicato al grande giurista americano prof. Roscoe Pound, fu inserito, col titolo: *Truth and untruth in Morals and Law*, nel volume di scritti in suo onore (*Interpretations of modern legal philosophies*, New York, 1947). In italiano apparve, col titolo: *Verità e inganno nella morale e nel diritto*, nella Rivista Intern. di Filosofia del Diritto (A. XXIV, 1947, Fasc. 1). Si ripubblica qui

con un nuovo capitolo (sull'obbligo giuridico della verità, specialmente nel processo civile) e parecchie altre aggiunte » (p. 7).

In questo saggio, in modo preciso per quanto sintetico, viene studiata la massima che impone a ciascuno di dire ciò che egli reputa vero, o almeno di non mentire. Massima questa molto semplice e da tutti, in astratto, riconosciuta, ma che realmente dà luogo in pratica a numerosi quesiti, talvolta tutt'altro che facili. In quanti modi la verità può essere offesa? Fino a qual punto noi siamo obbligati a dire la verità? Come possiamo dissimulare la verità? Come possiamo tacere la verità, se spesso è lecito ed anzi doveroso il silenzio, il segreto? Tutto ciò viene esaminato con la solita chiarezza dall'illustre prof. Del Vecchio, segno del suo profondo ed accurato studio che egli pone in ogni problema.

Abbiamo così otto brevi capitoli di cui diamo un accenno.

Il Cap. I: « *Intelligenza e verità in generale* » è un'affermazione dell'esistenza in noi di valori e di verità assolute sia morali che teoretiche, che hanno carattere di necessità, eternità e universalità.

A questa premessa segue il Cap. II con: « *Il dovere della verità. Suoi limiti ed eccezioni. Segreto, restrizione mentale, dissimulazione e simulazione: Questioni relative* ».

E' questo il capitolo principale che afferma chiaramente come « noi abbiamo il dovere di ricevere il vero e, per quanto possiamo raggiungerlo, di rispettare e conformare ad esso il nostro operare » (p. 14).

Per questo rimane sempre valido il VII comandamento « Non dire falsa testimonianza ». Ma questo dovere della verità, come insegna S. Tommaso, si connette con la giustizia, ed è anzi una « *pars iustitiae* », poichè anch'essa, in quanto si manifesta, « *est ad alterum* »; e quindi ognuno ha verso gli altri l'obbligo di essere veritiero, perchè, senza il reciproco credito, sarebbe tolta la possibilità della convivenza, imposta all'uomo dalla sua natura sociale (p. 16).

Questo però non toglie che in certi casi, il porre limiti o remora alla conoscenza del vero possa essere eticamente lecito ed anche necessario (p. 17). « Tutto ciò costituisce, in diversi modi, un sistema di limiti alla comunicazione arbitraria di verità più o meno accettate; ma, se ciò rende doveroso in molti casi il silenzio, non legittima per altro il mendacio » (p. 19).

Nè questo deve meravigliare o far pensare che ci sia contrasto in tal materia, perchè dobbiamo ricordare come tutte le virtù siano connesse fra loro ed in particolare con la virtù generale della prudenza (p. 20), cosicchè per es. una verità detta senza la debita prudenza può essere un male invece che un bene ed una virtù.

Dobbiamo così mantenere i segreti, specialmente quello della confessione religiosa, che sarebbe snaturata se non fosse segreta (p. 21). Però, osserva giustamente il Del Vecchio, dal tacere verità conosciute al dissimulare, il passo è breve e talvolta pressochè inevitabile (p. 22).

Così similmente si afferma che sia lecita l'anfibologia o espressione di doppio significato, e la restrizione mentale, e cioè di limitare il senso delle parole secondo la mente di chi parla, quando vi sia una giusta causa di occultare la verità e questa possa trasparire attraverso le parole usate

(p. 23). Ma nonostante tutte queste attenuanti e cautele il prof. Del Vecchio, che sempre si mostra acceso da un sacro culto per la verità, dice giustamente di ciò: « Argomenti assai delicati, che giustamente rendono perplessi i teorici, mentre in pratica danno luogo a non pochi dubbi... Comunque, è certo che la restrizione mentale ha in sè qualche cosa di disdicevole, ed è, il più possibile, da evitare » (p. 23); e noi non possiamo non approvare.

Naturalmente però, se su tutto ciò si può anche discutere, la menzogna è, in massima, condannabile e condannata anche nelle sue forme più lievi, pur se non costituisca violazione di altri doveri che quello della veracità (p. 24).

Negli altri capitoli vengono poi esaminati i vari casi.

Cap. III: *Gli inganni bellici* (stratagemmi). Anche qui richiamandosi a S. Tommaso, afferma come non tutte le insidie belliche siano lecite, ma quelle soltanto che consistono nell'occultare al nemico i propri disegni (p. 30), e ciò contro la dottrina del Macchiavelli. Anche nella guerra c'è un diritto di guerra e un diritto delle genti che vanno rispettati. Da notare qui (p. 29) questa bellissima affermazione della supremazia dei valori morali: « E' certamente deplorabile, sotto l'aspetto morale, che tanto studio e tanto ingegno si dedichino all'arte di nuocere ai propri simili; ma è pure certo che, senza il potente stimolo della guerra, molte invenzioni, anche nel campo delle industrie e delle arti pacifiche, non sarebbero mai avvenute, o sarebbero avvenute molto più tardi. Con ciò non intendiamo affermare che il vantaggio tecnico, sia pure grandissimo, compensi il male morale, che è assoluto e quindi incommensurabile ».

Cap. IV: *Le finte nei giuochi*. Anche qui vi sono delle astuzie lecite ma che devono sempre rispettare le regole stabilite per ogni giuoco, e si svolgono quindi nei limiti di una certa legalità. Altri inganni, come barare, sono quindi illeciti (p. 34).

Cap. V: *L'obbligo giuridico della veracità specialmente nel processo civile*. Questo è il nuovo capitolo aggiunto e mostra come il principio fondamentale etico del rispetto della verità si debba applicare non solo nella morale, ma anche nel diritto in cui l'obbligo di dire la verità assume una forma precisa, colle corrispondenti sanzioni civili e penali, in casi determinati, quando cioè la menzogna o la reticenza costituiscono un danno ingiusto recato ad altri (p. 36); rimangono però numerosi casi nei quali il diritto ammette, entro certi limiti, la simulazione e la dissimulazione, come per la tutela della buona fede dei terzi o per la certezza dei rapporti giuridici (p. 37). Questo rispetto del vero s'impone poi in modo particolare nel diritto processuale, ove si richiede dai testimoni e dai periti il giuramento, che impegna non solo la loro responsabilità di fronte alla legge, ma anche la loro coscienza religiosa (p. 42). Si può quindi concludere che « esiste un dovere giuridico di esprimere la verità nel giudizio civile » (p. 47), perchè sarebbe intrinsecamente contraddittorio amministrare la giustizia, o chiederne l'attuazione, senza rispettare la verità (p. 49); da ciò ne segue anche, e ciò è molto importante, che l'avvocato onesto non deve esitare a rifiutare il chiestogli patrocinio, quando non crede che la causa propostagli sia sostenibile con veri e fondati argomenti (p. 49), o

almeno dubbi. E' da augurarsi, conclude l'A., che si adottino criteri più rigorosi e, soprattutto, « un progressivo elevarsi della coscienza morale e giuridica. Non a caso usiamo questo binomio, poichè l'osservanza delle sole regole di diritto non basta, se non sia accompagnata e integrata da quella, egualmente necessaria, della legge morale » (p. 51).

Cap. VI: *La mala fede nelle contrattazioni*. Anche qui vige come principio fondamentale il dovere della reciproca buona fede (p. 52). Ciò non significa che ogni reticenza sia illecita, e che, per es., il venditore sia tenuto a mettere in evidenza gli aspetti meno vantaggiosi della sua merce. Infatti, nel diritto, come sempre, si tratta di un problema di limiti. Purtroppo però la disonestà commerciale persiste sempre in misura notevole, ma questo non ci deve dispensare, osserva l'A., dal « proseguire inflessibilmente la lotta contro di essa, sia nel campo del costume come in quello del diritto » (p. 57).

Cap. VII: *I reati di frode*. Sono questi i reati più ripugnanti, « siamo qui di fronte al male in una espressione tipica e propriamente satanica, che niuna legge e niuna retta coscienza potrebbero mai giustificare od assolvere » (p. 58); in essi alla pravità di intenzione si accompagna un dispendio d'intelligenza spesso notevole e talvolta quasi meraviglioso. « L'aumento dei delitti d'intelligenza » accompagna così, come una triste ombra, l'evolversi della civiltà. Ciò mostra abbastanza che l'intelligenza e la cultura, osserva giustamente l'A., per se sole non bastano, se non siano guidate dall'Etica » (p. 59). Inoltre riguardo alle massime di rispondere con inganno ad inganno, con astuzia ad astuzia... l'A. osserva che « sono massime da non accogliersi però senza molte riserve, chè in genere non è lecito ricambiare il male col male, nè opporre menzogna a menzogna » (p. 62).

Cap. VIII. *Riepilogo e conclusioni*. Questo capitolo è tutto un elogio della bellezza della verità il cui imperativo categorico viene espresso con le parole del Manzoni « Il santo Vero mai non tradir ». Quindi ossequio assoluto alla verità, e ciò esclude evidentemente la menzogna, non il silenzio (p. 64). Abbiamo poi qui un'aurea regola: « Gli uomini sono naturalmente restii a comunicare di sè quelle verità che temono possano nuocere alla loro reputazione o ai loro interessi; ma molto meno guardinghi sono quando si tratta di cose altrui. Non facile è seguire la giusta misura, sì nell'un caso come nell'altro; ma in massima, correggendo quelle inclinazioni egoistiche, l'Etica consiglia piuttosto la franchezza, non disgiunta dalla prudenza, nel primo caso, e il riserbo, che può giungere fino alla segretezza nel secondo » (p. 65).

Così « in estrema ipotesi, l'Etica insegna che meglio vale soccombere in purità e con onore, che sopravvivere a prezzo della colpa e della vergogna » (p. 66).

Dobbiamo inoltre ricordare « che non tutto ciò che è ammesso dal diritto è altresì consentito dalla morale: la quale di regola vieta di rispondere al male col male » (p. 67). Tutti questi principi se valgono per i singoli cittadini valgono ancor di più per l'autorità pubblica, per il principe. Quindi osserva giustamente l'A. « il fine di un presunto interesse pubblico non vale a legittimare la violazione delle leggi fondamentali del-

l'Etica. Le vie oblique, del resto, raramente conducono ad alte mete; e gli apparenti successi delle arti subdole sono quasi sempre illusori e caduchi. Gli Stati si mantengono e s'ingrandiscono durevolmente colle virtù morali, dei governanti e dei governati; la doppiezza e la corruzione possono celebrare brevi trionfi, ma a lungo andare concludono a certa rovina. Nessun dissidio, dunque, vi ha veramente tra la Politica e la Morale » (p. 69).

Concludendo poi il suo saggio l'A. scrive: « Questo sopra tutto vale a nobilitare una vita: tener fede alla verità conosciuta, professarla senza vacillare nè transigere per lusinghe o interessi quali che siano; e chi, in casi estremi, offre la vita stessa a testimonianza della sua fede, trascende con ciò in certo modo la sua mortale natura e ne attinge la più alta consacrazione. Ma la rettitudine dei propositi non deve essere cieca; la veracità, come la carità, deve essere illuminata dall'intelletto » (p. 71); e ciò perchè « la malvagità è in fondo, una specie di stoltezza, e la bontà una forma d'intelligenza » (p. 72).

Ed infine l'A. finisce affermando che « dimorare nell'eternità — habitare mente in coelestibus — secondo la bella frase liturgica, è la meta finale, nella quale si appagano tutte le aspirazioni dell'intelletto e del cuore; poichè in fondo (per esprimerci con una parafrasi del motto vichiano) *Verum et bonum convertuntur* » (p. 74).

Abbiamo voluto dilungarci nell'esame di questo saggio perchè l'abbiamo trovato molto interessante, e dobbiamo confessare che l'unico appunto che possiamo fare è che questo lavoro sia troppo breve. Il saggio poi è corredato da molte note dalle quali risalta l'appassionato studio di S. Tommaso, da parte dell'A. Indice della serietà di questo breve saggio sono anche i 200 autori citati, alcuni anche più volte.

Siamo quindi grati all'A. per questo suo riuscitissimo lavoro in cui rifulge tutto il suo amore sincero per la verità, ed attendiamo al più presto l'altro suo lavoro « Lo Stato » annunziato dalla stessa Casa Editrice per la collezione « Universale Studium ».

Reginaldo Pizzorni, O. P.

* * *

JÉRÔME HAMER O. P.: *Karl Barth - L'occasionalisme théologique de K. Barth - Desclée de Brouwer - Paris 1949, pp. 297.*

Che la teologia di Barth meriti una certa considerazione mostra molto bene il P. Hamer in quest'opera elaborata con grande acume. Si tratta di 236 pagine di testo chiare e luminose; in più un'ampia bibliografia (10 pagine) e 42 pagine di note raccolte, certo per comodità del lettore, alla fine del volume.

Perchè tanto interessamento per questo teologo protestante? Ecco: « Barth a déterminé un changement radical. Sa critique du libéralisme demeure ce qu'il y a de plus puissant dans son oeuvre. Il l'a littéralement discrédité. Il a montré que la science d'un Harnack et d'un Her-

mann n'était pas de la théologie mais un « humanisme » présomptueux » (p. 235). « Il est arrivé au moment où le libéralisme essoufflé avait donné le maximum de son effort... Barth a voulu rendre à la transcendance divine una place que le libéralisme lui avait âprement disputée » (p. 234).

Se noi consideriamo l'enorme risonanza che egli ha avuto nel campo protestante, sia con le opere che con la parola, non solo nelle ristrette cerchie degli studiosi ma, come ho potuto personalmente constatare in Svizzera, anche negli ambienti di media cultura, possiamo dire che il nebbione impenetrabile del liberalismo addensatosi sul protestantesimo recente comincia a dissolversi. Ciò grazie a quella energica ed anche aberrante riaffermazione del soprannaturale, che già nel 1920 alla conferenza di Aarau aveva fatto allibire il settantenne Harnack, che mai avrebbe potuto aspettarsi qualcosa di simile da un suo ex discepolo ancora trentaquattrenne.

Il sistema di Barth, soprattutto ricavato dai monumentali volumi della *Dogmatik*, è esposto con grande chiarezza dallo Hamer, il quale non ha trascurato di esporre in corrispondenza dei singoli punti la rispettiva dottrina cattolica.

La prima parte (pp. 17-68) riassume la dottrina barthiana della « Parola di Dio ». E' appunto qui che si prospetta l'originale, ma anche strana ed assurda, posizione dell'uomo davanti a Dio: diviso assolutamente l'uomo da Dio, negata ogni « analogia entis », Dio parla ma l'uomo dalle orecchie di carne non lo può ascoltare; l'unica comunicazione è l'« analogia fidei », ma « dans l'analogia fidei, Dieu nous connaît, mais nous ne connaissons pas Dieu » (p. 61). Di Dio e della sua parola rivelatrice l'uomo può avere solo una conoscenza indiretta, cioè per negazione dei mezzi di cui Dio si serve per parlarci; la vera fede non è quella con cui l'uomo conosce Dio, ma quella con cui Dio conosce l'uomo; tuttavia l'uomo deve aderire al mistero di Dio ed avere fiducia nell'iniziativa di Dio verso di lui.

La seconda parte (pp. 71-113) espone il pensiero di Barth riguardo alla Bibbia, anch'esso sconcertante: « La lettre de l'Ecriture est totalement opaque à la révélation, la foi ne peut constituer un approfondissement » (p. 72). La Bibbia è ispirata, ma questa ispirazione è impercettibile sia all'agiografo che al credente, nè lascia tracce sensibili nello scritto, l'ispirazione consiste in un intervento misterioso di Dio nell'atto che si fa uso della Bibbia ma non sempre, bensì solo quando e se Dio vuole. L'inerranza biblica evidentemente sparisce.

La terza parte (pp. 117-163) contiene l'ecclesiologia barthiana. La fede ammissibile e la giustificazione all'insaputa dell'uomo fanno il cristiano. L'insieme dei cristiani costituisce la Chiesa, che quindi viene ad essere invisibile; Barth però la vuole visibile, per ragioni polemiche e la definisce come il complesso degli uomini che hanno preso la Bibbia sul serio. Davanti alla molteplicità delle chiese si professa unitario; egli considera il fatto come un peccato dal quale solo Dio può liberarci e ci libererà, non si sa come nè quando. Il suo ideale ecclesiastico è quello delle comunità locali autonome unite in una comunità universale, una specie di congregazionalismo.

In quanto all'insegnamento ecclesiastico Barth è per l'evoluzionismo dogmatico: rispetto sì e considerazione per la tradizione ma niente adesione incondizionata nè obbligo assoluto di ritenere le confessioni di fede tramandateci dagli antichi.

Fin qui la parte espositiva dell'opera dello Hamer. Non vi si parla quindi ex professo della « dottrina di Dio » (che Barth presenta nel II vol., I parte, della *Dogmatik*) con le sue tesi sulla conoscenza e sulla realtà di Dio. Sono ampi invece gli accenni alla dottrina della Grazia e della predestinazione contenuta nella seconda parte del II vol. della *Dogmatik* (pp. 130-136). Niente della morale (salvo un accenno a p. 10) cui Barth dedica 311 pagine (*Dogm.* II 2, pp. 564-875) nè della dottrina della creazione (*Dogm.* III 1, 2, 3 in complesso 1765 fitte pagine poco sfruttate dallo Hamer e solo nel c. VII) che pure esprime le più recenti vedute di Barth sulle relazioni fra Dio e l'uomo. Il che noto per far bene intendere i limiti dello studio dello Hamer. Egli ha voluto soprattutto considerare come il teologo di Basilea intende il rapporto uomo-Dio nell'opera salvatrice divina reperibile nella fede, nella Bibbia e nella Chiesa. In questi limiti esso è condotto assai bene e completato da una quinta parte (pp. 167-236) che riassume i principi barthiani e le loro conseguenze, presenta l'interpretazione della metodologia barthiana come occasionalismo (« La Bible n'est plus un moyen de connaissance, une voie qui permet de l'intelligence de percevoir dans les termes humains un peu de la réalité divine, elle n'est qu'un lieu, un occasion » p. 170) — il che a mio avviso va senz'altro ammesso anzi esteso dalla metodologia a tutta la concezione barthiana delle relazioni tra Dio e l'uomo — delinea con magistrale chiarezza le fonti del barthismo e sintetizza la dottrina cattolica della rivelazione (pp. 214 ss.), delle condizioni dell'intelligenza umana rispetto alla rivelazione (pp. 218 ss.) e dell'armonia tra fede e ragione (pp. 225 ss.).

In quanto alle fonti si sarebbe desiderata una parolina su Overbeck, nominato solo incidentalmente (nota 16 c. XII p. 282) sebbene il suo storicismo ateo sia un presupposto ineliminabile del barthismo, come ben ha mostrato H. Schindler (in « Barth un Overbeck » Klotz Gotha 1936) ed i richiami ad esso ricorrono molto spesso nel Romerbrief (Zürich 1947, cfr. pp. 48, 61, 113, 184, 234, 251) e un po' meno nelle altre opere (cfr. *Dogm.* I 1 p. 26; I 2 pp. 64, 547; II 1 p. 717; III 2 pp. 277, 284; III 3 p. 233).

In quanto alla critica l'autore, procedendo strettamente da teologo, si limita in genere a contrapporre il pensiero cattolico a quello di Barth e certo non può fare altro, mancando tra le due concezioni un qualunque contatto teologico tale da offrire il punto di partenza di una discussione. Ecco perchè, a mio parere, per intraprendere una discussione decisiva del sistema in questione dal punto di vista cattolico, è necessario cercare un punto di contatto nel campo filosofico, senza cullarsi nella speranza che l'avvenire orienti meglio questo teologo. Per l'acrimonia del suo anticattolicesimo egli non si rivela capace di superare la posizione attuale, che è posizione di transizione ma che solo altri potrà spingere più innanzi.

Emanuele Rivero

* * *

MONSABRE' GIACOMO M. LUIGI O. P. - *Esposizione del Dogma Cattolico*. Versione e note di Mgr. Geremia Bonomelli riveduta e aggiornata dal P. L. Ciappi O. P. - Torino-Roma, Marietti (1950-51); Voll. XI, XII, XIII.

« *La grazia, il Battesimo e la Confermazione* », « *L' Eucaristia* » e « *La penitenza* » sono gli argomenti dei tre ultimi volumetti delle notissime *Conferenze*, curati con nitidezza e competenza dal P. Ciappi.

Essi saranno graditi a quanti, ancora oggi, ammirano l'opera del grande oratore domenicano di Notre-Dame e si sforzano di riprodurre, nel campo loro affidato, la vitale genialità, non attraverso una pedissequa imitazione formale, ma con analogo attento studio delle reali disposizioni e dei bisogni dell'ambiente, che intendono illuminare con pari chiarezza e profondità di dottrina e trascinare con uguale fuoco di convinzione.

Tanto più preziosa, a tal fine, riuscirà l'edizione in corso, in quanto accurate e brevi note aprono vaste prospettive sul campo della teologia, filosofia, esegesi, storia, ed una scelta, anche se non straordinaria, bibliografia spiana la strada a più vaste ricerche personali.

Potremmo dire di non essere soddisfatti quanto alla collocazione dell'*Appendice* circa i principali errori in merito alle questioni trattate nelle singole conferenze, che avremmo preferito dopo ciascuna di esse, e della *Bibliografia*, che avremmo gradito all'inizio dei particolari volumi, ma ormai *alea iacta est* e dovremo accettare in pace il resto dell'opera così come è stata iniziata.

Reginaldo M. Iannarone O. P.

RIVISTA DELLE RIVISTE

MARIANUM - A. 1952.

- I - Philips, G., *Sommes nous-entrés dans une phase mariologique?*; Carol, J. B., O.F.M., *Our Lady's Coredemption in the marian Literature of Nineteenth Century America*; Corr, G. M., O.S.M., *The Assumption of O. L. and the Church of England*; Jugie, M., A. A., *Le dogme de l'Assomption et le chapitre XII de l'Apocalypse*; Krane, J. M., O.S.M., *The mariology of C. K. Chesterton's poetry*.
- II - Peinador, P., C.M.F., *La salutación angélica* (Lc. 1, 28) *como argumento escriturístico en la Bula « Munif. Deus »*; Lustrissimi, P. M., O.S.M., *La natura del merito di Maria SS. nella maternità divina*; Barré, H., C.S.Sp., *Le consentement à l'Incarnation rédemptrice. La Vierge seule, ou le Christ d'abord?*
- III - Gallus, T., S. I., *Doctrina corredemptionis apud Judocum Chlichtoveum* (+ 1543); Corr, G. M., O.S.M., *Chaucer's praise of Mary*.
- IV - Cecchin, A. M., O.S.M., *Maria nell'« economia di Dio » secondo Ignazio di Antiochia*; Hallu' Gabré Jesus, Abba, *Literatura Aethiopica de Maria coredemptrice cum Christo. De facto corredemptionis*; Ciappi, L. M., O. P., *Il pensiero di S. Tommaso sull'assunzione corporea di Maria SS. al Cielo, alla luce della costituzione dommatica « Munificentissimus Deus »*.

G. Philips: *Sommes-nous entrée dans une phase mariologique?*

L'art. dell'esimio professore dell'Università di Lovanio vuol essere uno sguardo retrospettivo sulle pubblicazioni mariane, dall'anno 1948 al 1951. In primo luogo egli menziona le opere di Mariologia generale, quindi quelle concernenti alcuni dei più attuali ed agitati problemi: la grazia della Madre di Dio, la Corredenzione mariana, l'Assunzione e la Morte della Vergine. Di fronte a tanta messe di letteratura mariana, che per numero e qualità di scritti sembra avere un primato su ogni altro genere di letteratura religiosa dommatica, l'A. non trova difficoltà ad ammettere con i protestanti che la Chiesa cattolica sia entrata in un periodo specificamente mariologico. Ciò, egli osserva, è vero, ma non in senso esclusivo, quasi che la Mariologia si risolvesse in detrimento per le altre questioni della teologia cattolica e a danno della vita religiosa della Chiesa. Tutt'altro! Essa, anzi, torna a singolare vantaggio della vita cristiana ed a miglior comprensione del realismo storico del mistero dell'umana salute.

Lo studio panoramico dell'egregio A. abbonda di sereni e ponderati giudizi intorno al valore di alcune delle principali opere segnalate. Tra i tanti, ci piace rilevare quello riguardante gli articoli del P. Braun, O. P.: « La Mère de Jésus dans l'oeuvre de Saint Jean », comparsi nella « Revue Thomiste » (1950-1951), e che recentemente sono stati raccolti in un elegante volume dal titolo: « La Mère des fidèles » (Casterman, 1953). Scrive dunque in proposito il Philips: « Tutti i particolari dell'esegesi del P. B. non saranno approvati dai professionisti della materia, ma non si può negare che l'A. si trovi sul giusto sentiero per iscoprire il disegno generale della concezione gioannea intorno alla

Madre di Gesù. Simili lavori, miranti a rintracciare il senso storico, profondo e pieno dei testi ispirati, arricchiscono indubbiamente il nostro patrimonio scientifico » (p. 12).

Non pienamente giusti ci paiono gli appunti mossi dal Philips alla concezione che della grazia della Madre di Dio, si fa il P. Manteau-Bonamy, O. P., nel suo volume: « Maternité divine et Incarnation. Étude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours » (Parigi 1949). Siamo bensì persuasi che « la grazia, come pure la maternità divina, rivela un aspetto trinitario » (p. 15), non soltanto per appropriazione, ma vero e proprio, poichè essa è una partecipazione formale analogica della natura divina, ch'è una nelle Tre Divine Persone (Cf. « Sum. Theol. », I, q. 27, a. 2, ad 3; q. 93, a. 5, c.); ma non crediamo che sia da confondere la grazia « gratis data » della Maternità divina, ch'è il sommo privilegio mariano, di per sé non santificante, con la grazia santificante, ch'è specificamente identica in Cristo, nella Vergine e in noi. Altrimenti, come avremmo l'omogeneità soprannaturale del Corpo mistico, così bene lumeggiata dall'Aquinate (« Ib. », II, q. 8, a. 5, c.)? E' vero, pertanto, che la grazia della Vergine è, a tutto rigore di termini, la grazia propria della Madre del Figlio di Dio, Salvatore » (p. 17), ma ciò vale quanto al grado o pienezza relativa, ch'è proporzionata alla sua incomparabile dignità di Madre di Dio; dignità « quasi infinita », come osserva sempre l'Angelico (« Ib. », I, q. 25, a. 6, ad 4); non vale invece quanto all'essenza della grazia santificante, che rende anche la Vergine « membro elettissimo di Cristo e figlia adottiva per eccellenza della SS. Trinità » e, per appropriazione, dell'Eterno Padre. Dovendo scegliere (ci perdoni il ch.mo mariologo) preferiamo la compagnia dell'Aquinate.

La controversia riguardante la mediazione di Maria nell'opera dell'umana salvezza: la S. Vergine è intervenuta direttamente e immediatamente nella costituzione stessa del prezzo del nostro riscatto, mediante cioè la sua cooblazione e il suo con-merito ai piedi della croce?, ha segnato un passo in avanti in senso affermativo, per opera specialmente di tre illustri mariologi: Dillenschneider, Koester e Carol. I lavori del Dillenschneider e del Carol si muovono su di un piano positivo o storico, mentre quello del teologo tedesco, P. Koester, appare come il tentativo più originale per elaborare una soluzione speculativa dell'arduo problema. Quali i risultati? Il Philips (e noi con lui) non appare convinto della tesi principale sostenuta dall'A., secondo il quale, Maria avrebbe svolto un compito puramente « passivo » nell'opera della Redenzione, in quanto ne ricevette i frutti in nome dell'umanità, e Cristo, come Verbo, un compito puramente attivo. « L'uno e l'altro, osserva il Philips, è attivo e passivo ad un tempo, ma non in maniera identica » (p. 24), bensì analogica. Tuttavia, ci sembra meno esatto il dire con l'A., che: « Egli (Cristo) non si erige di fronte a Dio come autore di giustizia. Egli comincia col ricevere la giustizia, poichè tutto egli ha ricevuto dal Padre. Egli riceve tutto dalle mani del Padre per trasmetterlo a noi. Per mezzo suo, il Padre attua la riconciliazione del mondo » (p. 22). Se ciò fosse vero, come si salverebbe la tesi tradizionale, che Gesù Cristo ha soddisfatto al Padre con tutto rigore di giustizia e che la Redenzione è stata un atto di giustizia commutativa? Si dovrà dire che il dogma sfugge alla formulazione teologico-giuridica?

Siamo del parere che « le elevazioni sui misteri », per quanto mistiche, debbano accordarsi con « le distinzioni razionali » (p. 16), anche se queste non possano nè debbano pretendere di esprimere adeguatamente il contenuto divino della rivelazione. Volendo rimanere anche questa volta con S. Tommaso (santa ostinazione!), diremo che la Redenzione fu, ad un tempo, ed un'opera di misericordia ed un'opera di giustizia (« Ib. », III, q. 46, a. 1, ad 3). A Cristo, infatti, come Verbo Incarnato, era dovuta la pienezza di grazia; l'offerta invece della propria vita, in sacrificio di adorazione e di espiazione, fu un atto che liberamente Egli pose in pro del genere umano, pagando in tal modo un prezzo degno del nostro riscatto e meritevole del premio eterno. La soddisfazione data da Cristo fu un atto di misericordia per rispetto all'uomo che non poteva riparare; fu soltanto un atto di giustizia per riguardo a Dio, offeso infinitamente dalla colpa dell'uomo (S. Tommaso, « I. c. »).

M. Jugie: *Le dogme de l'Assomption et le chapitre XII de l'Apocalypse.*

Si direbbe, a prima vista, che l'illustre patrologo ha invaso un campo non suo, per difendervi una tesi, che a molti esegeti moderni sembra ardata, anzi infondata. Egli però si trova in buona compagnia. Infatti, non soltanto molti autori, sia antichi che moderni, vedono nel cap. XII, v. 5 dell'«Apocalisse» un'allusione alla gloriosa Assunzione della B. Vergine, ma anche la Bolla «Munificentissimus Deus», pur non convalidando espressamente tale interpretazione, non la rigetta e la distingue anzi dagli altri passi scritturistici, che i Padri e i Dottori hanno applicati in senso accomodativo all'Assunzione.

Agli autori moderni, citati dal P. Jugie come favorevoli alla interpretazione mariale, si possono aggiungere Weber, Mueller e Braun. La conclusione del ch.mo A., suffragata dalla testimonianza favorevole del B. Pio X, nell'Enc. «Ad diem illum» (2 febbraio 1904) ci appare, non solo suggestiva, ma prudente: «Noi non diremo che abbiamo in quel testo una rivelazione esplicita del mistero dell'Assunzione: ma ci sembra che si possa parlare d'una rivelazione equivalente; si possa cioè vedervi almeno un'insinuazione e quasi un indizio, il quale ci suggerisce che la Donna ideale, Maria, simbolo della Chiesa, si trova in cielo in anima e corpo» (p. 7). Al che non teme di aggiungere: «Per conto nostro, non dubitiamo che la testimonianza gioannea diverrà, in futuro, la grande prova scritturistica del dogma ch'è stato definito» (p. 80). Questo anche il nostro voto sincero.

M. Peinador: *La salutación angelica (Luc. 1, 28) come argomento scritturistico en la Bula «Munif. Deus».*

La conclusione del dotto esegeta è questa: Nel saluto dell'Angelo a Maria: «Ave gratia plena - Dominus tecum - Benedicta tu in mulieribus», non si ha un argomento scritturistico in favore dell'Assunzione corporale della Vergine, perchè in esso la verità dell'Assunzione non vi è contenuta «formalmente», ma soltanto virtualmente, come in un principio da cui si può ragionevolmente dedurre. La Bolla pontificia non attribuisce a quel testo un valore scritturistico dimostrativo, ma solo ne fa menzione come di uno degli argomenti di cui si servivano gli scolastici per vedere nell'Assunzione il complemento della pienezza di grazia di Maria.

Fino a prova più persuasiva, preferiamo distinguere ed asserire: Nella «pienezza di grazia» è contenuta solo in modo virtuale, per nesso di somma convenienza, l'Assunzione, mentre vi è contenuto formalmente l'Immacolato Concepimento. Nella «benedizione singolare», invece, anche l'Assunzione è contenuta in modo formale, benchè implicito. E' la sentenza che crediamo più conforme al pensiero di S. Alberto e S. Tommaso d'Aquino (vedi art. di Luigi Ciappi nel fasc. IV) e che troviamo ammessa da eminenti mariologi, come Alastruey, Merkelbach e Garrigou-Lagrange.

P. Lustrissimi: *La natura del merito di Maria SS. nella maternità divina.*

Intenzione dell'egregio A. è di risolvere la secolare questione che anche ai giorni nostri trova dissenzienti vari teologi. Dopo un attento studio delle varie opinioni, il P. Lustrissimi si schiera decisamente per una sentenza che può apparire, a primo aspetto, minimista e pregiudizievole al valore della cooperazione della Vergine SS. riguardo all'Incarnazione del Verbo. Egli infatti conclude che Maria non meritò nè «de condigno» (cioè a titolo di giustizia), nè «de congruo» in senso proprio (ossia per virtù dell'amicizia con Dio, fondata nella carità) la sua Maternità divina, ma solo «de congruo» in senso improprio, in quanto, come si esprime l'Aquinate stesso, meritò «quel grado sublime di santità, che (a guisa di causa 'dispositiva, estrinseca') la rese atta alla eccelsa dignità di Madre di Dio».

La tesi difesa dal bravo teologo ci sembra degna di considerazione, come la più consona, non soltanto alla dottrina di S. Tommaso, ma anche a quella

dei Sommi Pontefici, espressa nelle varie Bolle ed encicliche mariane: dalla « Ineffabilis Deus » di Pio IX, alla « Munificentissimus Deus » di Pio XII. Stando a questi venerati documenti tanto la Maternità divina quanto la pienezza di grazia, furono privilegi da Dio concessi alla Vergine. Ma la Maternità divina esercitò un influsso di causalità finale sulla pienezza di grazia; per cui, se l'elezione della giovinetta di Nazareth a futura Madre di Dio e la pienezza, di grazia di cui fu dotata nella sua concezione, furono doni gratuiti di Dio, anche il grado di carità che scaturì da tale pienezza di grazia, essendo parimenti un effetto della munificenza di Dio, non poté influire sulla Maternità divina se non come elemento estrinseco, dispositivo, sul piano esecutivo. Da ciò segue che la cooperazione della Vergine al compimento dell'Incarnazione, mediante il suo grado di eccelsa santità e il suo libero consenso, fu vera e formale, ossia cosciente, libera e, nel suo ordine, decisiva.

H. Barré: *Le consentement à l'Incarnation redemptrice. La Vierge seule, ou le Christ d'abord?*

Contro la comune sentenza dei teologi, il noto mariologo crede di poter dare una risposta affermativa al quesito, per i seguenti motivi. La volontà del Padre, che Cristo fece sua entrando nel mondo, non riguardava la sola Redenzione ma altresì, e primariamente, l'Incarnazione. Inoltre, costituendo l'Incarnazione uno spirituale matrimonio, perchè, si domanda l'egregio A., soltanto la Sposa, e non anche lo Sposo, dovrebbe aver dato il consenso? Finalmente — e questa appare la ragione formale — sia per la grazia d'unione che per la grazia santificante, vale l'asserto di S. Tommaso: « Affinchè uno riceva la grazia si richiede il suo consenso ». Nè per ciò il consenso della Vergine fu inutile; anzi, tali erano le ragioni che lo richiedevano, da farlo apparire « necessario », benchè subordinato a quello di Cristo. A ben comprendere poi questa subordinazione, giova non poco quella teoria della Scuola così detta Gallicana, secondo la quale la Vergine Maria, essendo tipo della Chiesa e suo membro precipuo, fin dall'istante dell'Incarnazione attinse tutta la sua grazia dalla pienezza di Cristo. Considerate così le cose, sembra che anche l'intricata questione della Vergine « Corredentrica » possa avviarsi ad una più facile soluzione.

Benchè la tesi del ch.mo teologo sia allettante, non crediamo che sia destinata a riscuotere un largo consenso. L'autorità dell'Angelico, invocata ripetutamente in suo favore, ci sembra decisamente contraria. In attesa di prove più persuasive, ci permettiamo di fare queste poche osservazioni. La volontà del Padre, intesa come vero comando, non poteva esser data se non al Verbo già incarnato, ossia all'uomo Cristo; e quindi, il precetto del Padre si riferiva alla Redenzione e in nessun modo all'Incarnazione. Il mistico matrimonio, poi, celebratosi nell'Incarnazione, secondo il pensiero stesso dell'Angelico (« Summa Theol. », III, q. 30, a. 1, c.), non fu propriamente tra Cristo, sposo, e la Vergine, sposa, rappresentante l'umana natura, ma tra « il Figlio di Dio e l'umana natura », ed il suo frutto fu precisamente la persona divino-umana di Cristo. Ora, è chiaro che non si esige il consenso del figlio alla validità del matrimonio. Finalmente, se è possibile e conveniente che, nello stesso istante in cui l'uomo adulto riceve la grazia santificante, egli vi acconsenta, sotto l'impulso della grazia attuale, è impossibile tuttavia comprendere come Cristo, concepito come ancora non esistente, possa acconsentire alla grazia d'unione che unisce ipostaticamente la natura umana alla persona del Verbo. « Operari sequitur esse », almeno secondo un ordine di natura; quindi crediamo che le parole di S. Tommaso: « Omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Unde nulla eius operatio potius esse meritum unionis » (Ib., q. 2, a. 11, c.) non lascino speranza alla tesi propugnata dal P. Barré. Rivendicare alla natura umana di Cristo un'autonomia d'azione nell'istante in cui fu operata l'unione ipostatica, ci sembra poco prudente, dopo l'Enc. « Sempiternus Rex ». Ed anche ciò ammesso, seguirebbe che la volontà umana di Cristo acconsentì all'unione in forza della grazia attuale derivante dalla stessa grazia d'unione. Ma ciò è inammissi-

sibile, perchè « principium meriti non cadit sub merito » (Ib., II-II, q. 114, a. 9, c.), nè, per lo stesso motivo, può essere oggetto di consenso, ciò che del consenso stesso è principio.

L. Ciappi, O. P.

ANTONIANUM - A. 1952.

- I-II - P. D. Van den Eynde, O.F.M., *De modo institutionis sacramentorum*; P. U. Devescovi, O.F.M., *De divino foedere cum Patriarchis* (contin.); P. A. Magrini, O.F.M., *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura* (contin.); P. H. Lio, O.F.M., *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis eiusque Scholae* (iuxta fontes praesertim ineditos et autographos) (contin.).
- III - P. U. Devescovi, O.F.M., *De divino foedere cum Patriarchis* (finis); P. H. Lio, O.F.M., *Determinatio superflui in doctrina Halensis eiusque Scholae* (contin.); P. A. Magrini, O.F.M., *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*; P. H. Betti, O.F.M., *Animadversiones in Summam « Totus homo »*; P. H. Lio, O.F.M., *Finalmente rintracciata la fonte del famoso testo patristico: « Pasce fame morientem »*.
- IV - P. H. Lio, O.F.M., *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis eiusque Schola* (finis); P. A. Magrini, O.F.M., *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura* (finis); P. V. Doucet, O.F.M., *A travers le manuscrit 434 de Douai*.

D. Van den Eynde: *De modo institutionis sacramentorum*.

Le conclusioni alle quali giunge il ch.mo A. intorno a questa tanto agitata questione, vengono da lui compendiate nei seguenti punti:

1) Alla distinzione, ormai comunemente nota, tra l'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo in genere o in specie, deve essere aggiunta un'altra: l'istituzione cioè espressa o meno chiara quanto alla specie stessa. Così, a fine di risolvere le difficoltà che investono particolarmente il sacramento delle Confermazione, si farà ottimamente osservare che Cristo stesso, già prima della ascensione, aveva determinato la crismazione secondo il modo specifico che oggi si pratica, ma indicando questo in termini alquanto oscuri. Gli Apostoli poi, superato un certo periodo di esitazioni, durante il quale essi conferivano la confermazione con la semplice imposizione delle mani, dietro rivelazione avuta dallo Spirito Santo introdussero la crismazione in modo definitivo. 2) E' molto dubbio che, oltre l'Eucaristia, si dia un altro sacramento la cui sostanza sia stata da Cristo istituita totalmente ed integralmente, secondo la propria specie ed in termini espressi. D'altra parte, è parimenti dubbio che Cristo abbia istituito la sostanza di qualche sacramento in modo del tutto generico ed insieme implicito. Sembra piuttosto che, per ciascun sacramento, egli abbia determinato alcuni elementi espressamente ed altri meno chiaramente; alcuni in specie ed altri soltanto in genere. 3) Il problema dell'istituzione dei sacramenti è talmente complicato, che sembra non si possa risolvere con un'unica formula, ma occorra far ricorso simultaneamente a diverse.

Lo sforzo di chiarificazione che l'esimio A. fa per conciliare l'istituzione immediata dei Sacramenti da parte di Cristo con le mutazioni sostanziali che, nella amministrazione di alcuni sacramenti (specialmente della Confermazione) la storia dei dogmi registra, è degno di lode, anche se, in parte, basato più su legittime ipotesi che su dati certi. Anche S. Tommaso, a fine di difendere l'istituzione che Cristo fece « per seipsum », di « ea quae sunt de necessitate sacramenti », credette necessario far ricorso, quanto ai sacramenti dell'Estrema Unzione e della Confermazione, ad indicazioni speciali date da Cristo agli Apo-

stoli durante i quaranta giorni che precedettero la sua ascensione (cfr. Suppl., q. 29). Volendo pertanto difendere un'istituzione anche « specifica » delle cose sensibili e delle parole che entrano nella sostanza fisica dei sacramenti, crediamo anche noi che tale ricorso a Cristo sia necessario; non basterebbe, per salvare la definizione del Concilio di Trento, il far appello alla sola rivelazione dello Spirito Santo, perchè il Legislatore della Nuova Legge è Cristo ed i sacramenti appartengono al suo fondamento (cfr. Suppl., q. 29, a. 3; « Summa Theol. », q. 64, a. 1).

Però, crediamo non contraria alla dottrina della Chiesa e più al riparo da difficoltà di ordine storico, la sentenza di coloro che ammettono bensì l'istituzione immediata « in specie », anche riguardo all'Ordine e alla Penitenza, ma così la spiegano: Cristo determinò specificatamente che vi fosse nella Chiesa un rito composto di cose sensibili e di parole atte a meglio esprimere, secondo le leggi sociali e le consuetudini dei tempi, il conferimento della potestà o una sentenza giudiziaria. La Chiesa avrebbe mutato la materia e la forma, per adattarsi alle usanze sociali, senza tuttavia che tale mutazione intaccasse la sostanza del sacramento, perchè non era mutazione « formale » e propriamente detta (cfr. E. Doronzo, « De Sacramentis in genere », pp. 418-419; Monsabré, « Esposizione del D. C. », XI, p. 223).

A. Magrini: *Ioannis Duns Scoti de scientifica theologiae natura.*

Lo scopo prefissosi dal ch.mo Professore è di rivendicare al Dottore Sottile il posto che gli spetta tra i più validi difensori della natura scientifica della sacra teologia. Scoto non è stato l'inventore, ma il seguace e l'assertore della sentenza, ritenuta comunemente ai suoi tempi, che asserisce: la teologia, pur non essendo una scienza propriamente detta, secondo la concezione aristotelica, perchè non ha l'evidenza dei suoi principi, è tuttavia una vera scienza, nel senso più comune e largo della parola. Essa, infatti, possiede principi veri e certi, anzi verissimi e certissimi più di tutti, considerato il modo con cui ad essi aderisce; e possiede altresì conclusioni vere e proprie, dedotte da tali principi con rigore di sillogistica argomentazione. A queste conclusioni, dedotte « necessario » et « evidenter » dai principi rivelati, il teologo è tenuto a dar l'assenso di fede per lo stesso motivo formale che lo spinge ad aderire ai principi: cioè per l'autorità di Dio rivelante. Esse, pertanto, sia per Scoto che per tutti i dottori scolastici, sono definibili come patrimonio di fede divina e cattolica. Tuttavia, prima che la Chiesa le abbia dichiarate tali ed abbia imposto a tutti i fedeli l'obbligo di crederle, il teologo non se ne può servire come di principi da cui trarre nuove conclusioni.

L'esteso ed ampiamente documentato studio del P. Magrini, non potrà non interessare vivamente gli specialisti d'una questione che oggi è tornata di attualità. Difficilmente si potrà contestare che la dottrina di Scoto, esposta fedelmente dal nostro A., sia degna di alta considerazione, anche se a lui non va riconosciuto il merito d'esserne stato il « dux et princeps ». Per conto nostro, ci limitiamo ad osservare che la ragione addotta da Scoto per negare alla teologia il carattere di scienza « in senso stretto e propria » — il fatto cioè che ad essa manca l'evidenza dei principi e quindi l'autonomia e l'indipendenza da una scienza superiore — è una ragione valida per affermare lo stato imperfetto di tale scienza, non già per contestarle l'intrinseca perfezione di cognizione certa, emanante da cause proprie e necessarie. Anche la subordinazione o subalternazione della nostra scienza teologica alla visione beata, che Scoto nega sia da parte dell'oggetto sia da parte del soggetto, appare un logico corollario della natura intima della teologia. Se questa infatti attinge dalla fede i suoi principi: principi che solo la visione celeste renderà evidenti, è chiaro che alla teologia, nei confronti della scienza dei beati, conviene l'affermazione dell'Angelico: « Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scil. in superiori scientia assignatur propter quid eorum de quibus scitur in scientia inferiori solum quia » (Opusc. 70 « in lib. Boëthii de Trinit. », q. 5, a. 1, ad 5).

Finalmente, a proposito dell'obbligo che ha il teologo di aderire per fede divina alla conclusione che egli trae con nesso necessario ed evidente da una premessa di fede ed una ragione, ci sembra di poter fare osservare che anche i sostenitori di questa audace tesi non appaiono del tutto tranquilli. Infatti, il P. Magrini (non si sa per qual motivo) interdice (anche a nome di Scoto?) al teologo il diritto di trarre dalla verità così dedotta (ma dalla Chiesa non ancora definita) una nuova conclusione; e, per assicurarsi della verità e del carattere rivelato della conclusione, crede doveroso far ricorso all'autorità della Chiesa. Così, del resto, è stato fatto da altri recentemente, quanto alla verità dell'Assunzione corporale di Maria SS. al cielo. Tutti quindi sembrano d'accordo nel riconoscere praticamente che la proposizione infallibile della Chiesa è non solo condizione indispensabile perchè anche il teologo abbia la certezza che una nuova verità è di origine divina, ma anche motivo del « iudicium credentitatis ». E' quanto S. Tommaso esige anche per quelle verità che sono implicitamente rivelate in modo formale, perchè contenute come l'astratto nel concreto rivelato: « Sed postquam manifestum est, et 'praecipue si sit per Ecclesiam determinatum', quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque haeresi » (« Sum. Theol. », I, q. 32, a. 4, c.).

L. Ciappi, O. P.

ARCHIVIO DI FILOSOFIA - A. 1952,

I - *Il compito della metafisica.* - G. Bontadini: *Il compito della metafisica*; C. Mazzantini: *Il compito della metafisica*; F. M. Bongioanni: *Il compito della metafisica e l'educazione dell'uomo*; A. Pastore: *Metafisica della poesia e poesia della metafisica*; E. Grassi: *L'uomo e l'esperienza della oggettività*.

II - E. Castelli: *L'indagine filosofica e la fenomenologia della alienazione*; E. Minkowski: *Psychopathologie et philosophie*; K. Jaspers: *Contributo alla critica della psicanalisi*; A. Guzzo: *Filosofia e analisi*; L. Stefanini: *Il circolo vizioso di Sigmund Freud*; E. Paci: *Sulla concezione psicanalitica dell'angoscia*; R. De Rosa: *Note sulle correnti esistenzialistiche della psicologia contemporanea*; E. Grassi: *Esperienza europea nell'ambito sudamericano*; E. Severino: *Note sulla teologia della storia*; V. A. Bellezza: « *Dal problematismo alla metafisica* » di Gustavo Bontadini; R. Sabarini: *Epistolario spinoziano*.

G. Bontadini difende nel suo articolo la metafisica dagli attacchi e dalle accuse dell'antimetafisica contemporanea; e questa difesa viene condotta in modo assai convincente oltre che brillante. L'antimetafisica, originatasi dalla prepotenza e invadenza della metafisica del basso medioevo, è dall'A. storicamente divisa in tre fasi: 1) della metafisica della mente, la quale come ultima espressione del gnoseologismo moderno, si presenta come negazione della classica metafisica dell'essere; 2) del problematismo e criticismo, che si oppone alla metafisica dell'essere come opposto privativo; 3) dell'insignificanza, che si oppone alla metafisica come contraddittorio.

L'A. fa inoltre giustamente notare, che tutta la polemica antimetafisica in ultima analisi si fonda sulla critica kantiana, la quale parte dal presupposto naturalistico della metafisica. Ma questo non può essere certo il carattere della metafisica che il Bontadini intende difendere; poichè secondo lui la metafisica non sussiste che come unità di essere e pensiero. Quindi la metafisica classica dell'essere deve ritenersi fuori degli attacchi della moderna polemica; poichè solo per una falsa interpretazione può essere definita come naturalistica.

Sempre trattando il tema del compito della metafisica G. Mazzantini prende l'occasione per approfondire e sviluppare ulteriormente, applicandolo anche alla sfera pratica, quanto aveva trattato in una nota a un suo prece-

dente articolo: «L'orizzonte metafisico della filosofia della virtualità». (Giornale di metafisica, 1947, pag. 416). Il compito della metafisica, che è strettamente connesso con la stessa essenza della metafisica, è dal Mazzantini così formulato: «è quello di fare emergere e mantenere e intensificare l'aspetto «comprendivo e giustificativo» (...) dell'orizzonte metafisico in senso largo; fare emergere perciò l'orizzonte metafisico (e così anche lo spirito filosofico) in senso stretto e formale (pag. 30). L'esigenza metafisica è una esigenza costitutivamente «umana»; di ogni uomo; e appunto perchè tale spiega il sorgere dell'attività filosofica in senso stretto, in cui essa emerge tematicamente e acquista uno sviluppo sistematico. Compito quindi di questa metafisica tematica, riflessa, è far capire, cioè comprendere e giustificare l'«immensità e l'intimità»; comprensione che importa l'emergenza tematica dell'orizzonte metafisico, che è «costitutiva 'apertura' e anche 'ulteriorità' nell'intimità» (p. 22).

Posizione questa strettamente dipendente dalla concezione della metafisica propria del Mazzantini, che la definisce: «l'orizzonte ontologico dello spirito filosofico». Ci piace sottolineare l'intimo rapporto che il Mazzantini afferma tra spiritualità e ontologia; per cui la spiritualità non solo non esclude, ma è essenzialmente ontologica, cioè rivelativa dell'essere (pag. 22); quindi viene negata ogni antitesi tra metafisica e spiritualismo. L'essere non è necessariamente «natura», e l'ontologia non necessariamente si identifica con la cosmologia. Perciò riteniamo possibile costruire una metafisica spiritualistica partendo dalla metafisica dell'essere.

Stefano De Andrea, O. P.

PENSAMIENTO - A. 1952.

- I - L. M. Gomez, S. J.: *Los tipos de «Weltanschauung» de G. Diltthey; J. R. Gironella, S. J.: Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios; J. Hellin, S. J.: Sana libertad de la filosofía escolástica en la Enciclica Humani Generis; A. Fabrat, S. J.: Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pio XII.*
- II - J. Echarri, S. J.: *Autocrítica histórica del hilomorfismo; J. Muñoz: Responde la filosofía moderna a las exigencias de hombre moderno?; M. Cascón, S. J.: Las directrices del pensamiento español en el siglo XIX según Menéndez Pelayo.*
- III - J. Hellin, S. J.: *Interpretación optimista de la historia; J. M. Diez-Alegría, S. J.: Deber moral y validez jurídica.*
- IV - A. Roldán, S. J.: *Tres radicales biotipológicos y caracteriológicos; J. Muñoz, S. J.: Del optimismo idealista al pesimismo existencialista; L. M. Gomez, S. J.: Sobre el Berkeleyismo de Berkeley; Ramón Puigrefagut, S. J.: A la constitución de la materia por el etercosmico.*

La crisi esistenzialista e l'insolubilità, per via di principi immanenti, dei problemi che solleva, è denunciata in forma brillante e serena dal P. J. Muñoz nel suo articolo «La Filosofía Católica y las exigencias del hombre moderno» (pp. 107-214). Dopo aver indugiato nel descrivere i punti fondamentali del problematismo esistenzialistico moderno e contemporaneo, il Muñoz ricorda come sia inesorabilmente votato al fallimento ogni tentativo di risolvere «il problema moderno mediante il metodo moderno». Poichè la «speranza», che rappresenta il termine in cui sembrano rifugiarsi le possibilità di un'evasione dalla catastrofe esistenziale, è un concetto soffocato dall'immanenza: e tutto il dramma consiste proprio nell'approdare alla trascendenza. A questo punto l'A. si esibisce in un originale e riuscito commento ad un passo di S. Tommaso («S.

Theol.», II II, q. 85, a. 1, c.) in cui viene ribadita la possibilità della trascendenza per mezzo della ragione. Peccato, che questa parte (che è la vera risposta che il titolo ci faceva attendere) sia sproporzionatamente breve.

Ci sia inoltre permesso notare che tutto il problema dell'uomo moderno viene, dall'articolo esaminato, ridotto alla metafisica esistenzialista. Senza negare l'importanza e la prevalenza innegabile che la problematica esistenzialista ha assunto nel mondo culturale contemporaneo, ci sembra che, tenuto conto anche dell'interrogativo, estremamente vasto ed impegnativo postosi dall'A., altri problemi, oltre a quelli enunciati, avrebbero richiesto un breve ma sintetico esame: problema morale, sociale, eudemonologico, complesso dei problemi suscitati dagli sviluppi delle scienze naturali.

Sul problema metafisico di quale sia la percezione del mondo, José Hellin ha un lungo articolo che, per molti punti è utile esaminare: «Interpretación optimista de la historia» (pp. 291-311).

L'A. distingue subito la soluzione pessimista da quella ottimista. Ma anche questa viene ulteriormente chiarita. Vi è un ottimismo assoluto (Abelardo, Malebranche, Leibniz) secondo il quale Dio non può assolutamente concepire e quindi creare un mondo migliore di questo. Tale posizione è facilmente confutabile, e forse la critica dell'Hellin è più diffusa di quanto sarebbe stato necessario.

Si passa quindi all'ottimismo «relativo», e qui l'A. distingue altri tre tipi di ottimismo, che si muovono entro i confini di una teologia generalmente riconosciuta come ortodossa: ottimismo «rigido», ottimismo «mitigato» ed ottimismo «semplice». Quest'ultimo raggruppa le proposizioni dottrinali in cui l'Hellin espone quello che — alla fine — risulta essere il suo punto di vista, dopo la vivace critica fatta all'ottimismo rigido di S. Tommaso, e a quello mitigato di altri teologi, dei quali però non viene fatto il nome.

Secondo l'ottimismo che il nostro denomina «rigido», Dio avrebbe potuto creare un mondo migliore di questo «sostanzialmente», cioè quanto alle sostanze stesse che compongono l'attuale universo, ma non quanto all'ordinamento armonico di tutto l'universo considerato nel suo complesso. E' sviluppando appunto tale enunciato che l'A. passa ad una critica, che vorrebbe essere a larghe basi, di S. Tommaso, e della posizione teologica, che — senza dubbio, — è quella tradizionale nei manuali di teologia ispirati ai principi dell'Angelico.

Sostiene infatti l'Hellin che i testi tomistici della Summa, contengono un ottimismo rigido che, d'altra parte, è privo di argomenti dimostrativi, e per giunta, hanno bisogno di una benigna interpretazione («piadosa interpretación», p. 305) per non cadere nell'ottimismo assoluto leibniziano, di sapore nettamente eterodosso. «Optimi agentis (dice dunque S. Tommaso, Sum. Theol. I, q. 47, a. 2, ad Ium) est producere totum suum effectum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimum secundum proportionem ad totum». Se ciò fosse vero, si chiede l'Hellin, dove andrebbe a finire la libertà di Dio? Come si salverebbe ancora la distinzione tra Dio e natura? (p. 305).

Innanzitutto l'A. — che mescola in modo poco utile alla chiarezza di idee la questione del male con quella della creazione — non si è curato di notare che, nel passo citato, S. Tommaso parla dell'«inaequalitas rerum» considerate immediatamente dopo l'opera creativa, e quindi antecedentemente a quella situazione di «inaequalitas» 'aggravata' — come sapientemente nota il Lagrange (De Deo Trino et Creatore, p. 289) che si è venuta a creare nel mondo con il peccato originale e quelli attuali.

Ciò premesso ci chiediamo dove siano, presso l'Hellin, le prove che in tale espressione S. Tommaso — non diciamo enunci — ma anche soltanto sfiora una qualunque forma di determinismo. L'accostamento 'Dio-natura' fatta dall'Angelico, nel senso in cui la risposta corrisponde all'obiezione, non si riferisce per nulla ad un'identità di dinamismo dell'azione concreta rispettivamente di Dio e della natura, ma ai principi a cui, le opere direttamente di

Dio come quelle della natura, si rivelano ispirate. Tali principi sono di potenza, ad un tempo, e di sapienza. Questa potenza, ci fa riflettere la Summa, non va ingenuamente e grossolanamente concepita come la ripetizione univoca di un massimo che, per essere Infinito, è adeguatamente irriproducibile, ma piuttosto alla stregua di una varietà che supplisce, con la ricchezza di una scalarità molteplice, alla limitatezza del modo con cui il valore divino viene rappresentato.

Secondo l'A. il mondo avrebbe potuto essere migliore, non solo variando le sostanze, ma anche nell'ordinamento delle singole parti nel tutto; e questa posizione, sempre secondo il nostro, si impone in una sana teologia che voglia salvare da una parte la libertà di Dio, dall'altra il valore superiore di tanti altri beni che si sarebbero avuti in un mondo senza peccato. Poichè — continua l'Hellin — (p. 303) il peccato non esiste « per il fatto che Dio abbia scelto la permissione di esso con la finalità di ottenere (certe virtù, quali) la fermezza nei martiri »... ma perchè « la creatura razionale », cui Dio ha offerto l'aiuto del concorso indifferente « abusa della sua libertà contro la volontà divina ». I « perchè », in metafisica possono rivestire la gamma dei significati precisamente corrispondenti a quelli delle quattro cause, e quindi la presunta 'scoperta' del nostro A. sul 'perchè' del peccato, vorrebbe presupporre un equivoco in cui, ordinariamente, nessun teologo è così ingenuo da cascare.

Evidentemente quando ci si chiede il « perchè » del peccato, e si risponde che Dio così ha permesso per un maggior bene (che dunque rende il mondo migliore) non si vuol rispondere all'ultimissimo perchè finale: questo è l'imperscrutabile disegno di Dio, e basta. Si vuole invece salvare un'istanza genuinamente teologica, che deriva dalla retta concezione di Dio Causa Prima, onnipotente e sapiente. Come si salva la potenza di questo Dio se il peccato frustra irrimediabilmente, in qualche parte, la sua universale volontà di bene? Qual'è l'efficacia di una Provvidenza che la cattiva volontà della creatura riesce — quando voglia — a mettere in scacco, senza compensi per il disordine che si determina? Qual'è la bontà di un Dio che permette che tante volte, troppe, il male prevalga sul bene?

Oltrechè ragionando a posteriori, è pacifico anche solo a priori arguire che qualche bene maggiore sia in qualche modo connesso alla permissione del male: « praeter intentionem omnis peccantis est quod ex hoc sequitur aliquid bonum, sicut praeter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patentia martyrum » (S. Theol. I, q. 19, a. 9, ad 1um).

Del resto il piano « di fatto » è questo: di fatto — come già osservava il Gaetano, (« Comm. in S. Theol. », III, q. 1, a. 3, num. X) — « Dio non ha voluto il massimo bene dell' Incarnazione se non connesso col minor bene che è costituito da una redenzione dal peccato ». La libertà di Dio, che preoccupa tanto l'Hellin, si può salvare benissimo pur ammettendo che il nostro mondo è ottimo quanto all'armonia delle diverse parti nel tutto: « Universum — dice S. Tommaso — suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquid esset melius, corrumpetur proportio ordinis » (Summa Theol. », I, q. 25, a. 6 ad 3um). Ciò dicendo si vuol soltanto ricordare che Dio reca il sigillo della divinità in tutte le opere che compie, e tale sigillo è quello della perfezione. Supposta la determinata misura di manifestazione della sua gloria che Dio si è prefisso, e che — come nota il Daffara (« De Deo Creatore », p. 14) — costituisce il fine dell'opera creatrice che noi constatiamo, bisogna dire che tale ordine non poteva essere migliore. Certo Dio avrebbe potuto fare o aggiungere altre cose: ma tale cambiamento, che dovrebbe salvare la legge della proporzionalità, non verrebbe già a creare un « altro » mondo, quindi diverso da questo?

Il fatto è che su di un punto sarebbe stato molto necessario distinguere ed approfondire, e cioè su diversità « sostanziale » e diversità « di ordine ». Ma su questo terreno la sottigliezza — che si rivela veramente notevole — dell'Hellin, ha avuto la cautela di non indugiare troppo.

Varcheremmo i limiti di spazio che questa rubrica ci concede se dovessimo

proseguire nel mettere in rilievo i punti — e sono molti — che nell'articolo esaminato sono suscettibili di discussione.

Confidiamo però che bastino questi pochi cenni per dimostrare che una sete quasi morbosa di distinzioni più vanificatrici che chiarificatrici, è negativa ai fini di un'indagine teologica positiva ed oggettiva, e che, anche dai teologi del sec. XX, S. Tommaso non ha bisogno di essere benignamente interpretato, quanto piuttosto, come sempre, e soltanto, di essere « studiato ».

In tema di Biotipologia (« Tres radicales Biotipologicos y Caracterologicos » pp. 435-464) A. Roldán espone, in forma contenuta, il pensiero sostanziale di uno studioso americano: dal 1940 al 1949 infatti W. H. Sheldon, direttore di un laboratorio tipologico di New York, ha dato alla luce una serie di pubblicazioni in cui le conclusioni precedentemente acquisite dalla scienza biotipologica, vengono, se non rivoluzionate, certo di molto superate. Il Sheldon infatti, abolendo come imprecise ed insufficienti le molteplici serie di denominazioni che erano state scelte dalle diverse scuole come criteri di differenziazione, riduce a tre i radicali biotipologi e — in stretto parallelismo corrispettivo — caratteriologici: 1) « l'ectomorfo » (cerebrospinale, intelletto, forza centripeta); 2) « il mesomorfo » (muscolare, volontà, azione esteriore); 3) « l'endomorfio » (viscerale - vegetativo, emotività, sentimento). Inoltre, una scala che va da uno a sette, stabilisce la maggiore o minore intensità con cui nell'individuo reale, il componente radicale viene ad essere partecipato. Oltre a ciò il Sheldon stabilisce l'esistenza di una triplice crisi di sviluppo (rispettivamente a 7, 12 e 30 anni), quasi tre punti obbligati della metamorfosi biotipologica e caratteriologica.

Il Roldán sottolinea il grande valore che — secondo lui — presenta la nuova teoria dello Sheldon, il cui merito precipuo sarebbe quello di metter in strettissima relazione, anzi in corrispondenza perfetta, i dati biotipologici con quelli psichici: infatti alla tripartita classificazione somatica, fa riscontro quella dei temperamenti, egualmente tridimensionale, secondo i tre valori psichici fondamentali: intelletto, volontà e sentimento.

Lo scarso numero di individui su cui lo studioso americano ha applicato la sua teoria e i dati, necessariamente molto limitati, fornitici dall'articolo non ci convincono pienamente della solidità di questo nuovo contributo scientifico, e del definitivo superamento delle precedenti sistematiche biotipologiche che, come quella di Pende, avevano segnato un'affermazione che sembrava genuinamente oggettiva. E' utile in ogni modo tener presenti i nuovi dati del Sheldon che possono costituire un'apertura di nuovi orizzonti in questo campo tanto interessante della biotipologia caratteriologica.

Alberto M. Perotto, O. P.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE - A. 1952.

I - *In memoriam: Emile Bréhier; Bibliographie des oeuvres d'E. B.*; Benedetto Croce: *Hegel et l'origine de la Dialectique* (t. J. Lameere); Nathan Rotenstreich: *Hegel's concept of Mind*; Jean Hippolite: *Essai sur la logique de Hegel*; B. Wigersma: *Zur Geburt der Naturgesetze*; Enrico de' Negri: *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani*; Richard Kroner: *Kierkegaard or Hegel?*

II - T. E. Jessop: *Some Misunderstandings of Hume*; Constance Maund: *On the Nature and Significance of Hume's Scepticism*; D.G.C. Macnabb: *Hume on Induction*; André Leroy: *Statut de l'objet extérieur dans la philosophie de Hume*; G. E. Davie: *Hume and the Origins of the Common sense School*; Ernest C. Mossner: *Hume and the French Men of Letters*; Mario Dal Pra: *Hume e Dewey*; Note bibliografiche.

- III - In memoriam: *Benedetto Croce*; Robert Derathé: *La Philosophie des Lumières en France: Raison et modération selon Montesquieu*; F. H. Heinemann: *The Philosopher of Enthusiasm* Whit material Hitherto unpublished; H. B. Acton: *Pregjudice*; Yvon Belaval: *La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières*; Hans M. Wolff: *Die deutsche Aufklärung*; Pierre Van Bever: *Vincenzo Russo, utopiste et précurseur*; Marthe Van de Meulebroeke: *Bibliographie*.
- IV - E. Minkowski: *A la recherche de la psychologie*; Nathan Rotenstreich: *The Epistemological Status of the Concrete Subject*; Sylvain De Coster: *Aporétique de la psychologie*.

Rotenstreich distingue alcuni momenti caratteristici della Mind: come riflessione, come attività, come unità, come concretezza, come libertà. Il passaggio dalla ragione alla 'mind' è fatto attraverso l'Idea; mentre il concetto di 'mind' è una delle categorie che esprime la dialettica della totalità (fullness).

Hippolite divide il suo articolo in due parti: nella prima parla dell'idea generale della logica hegeliana, nella seconda del suo schema generale.

De' Negri confronta le figurazioni storiche della Fenomenologia hegeliana con le opere agostiniane ove si trova il tema della presenzialità, tema che è il filo capace di guidarci nel labirinto delle figurazioni storiche della Fenomenologia.

Kroner esamina Kierkegaard come un 'pensatore religioso' che si trova perciò in un peculiare rapporto con il pensiero hegeliano, rapporto troppo semplicizzato quando si pone l'aut - aut fra l'uno e l'altro.

Jessop centralizza il pensiero di Hume sul principio associativo, che, per Hume è quello che fu la gravitazione per Newton.

Macnabb esamina le due forme di scetticismo che si trovano in Hume, il ragionamento empirico che egli usa, e conclude attribuendogli importanza, non come psicologo, ma come biologo.

Leroy, dopo un accurato esame conclude che non si possa mettere il pensiero dello Hume sulla via idealista, data la totalità probabilista che lo caratterizza.

Dal Pra studia il vero rapporto fra Hume e Dewey oltre le facili interpretazioni unilaterali correnti.

Derathé nota che Montesquieu, con notevole equilibrio dà grande importanza alle moderazioni nel governo dei popoli.

Shaftebury, ci dice Heinemann, è un entusiasta dell'umana natura ed è in romantica ammirazione dell'armonia proporzionata.

Belaval conclude il suo esame della geometrizzazione dell'universo notando che esso conclude ad uno scacco circa la conoscenza di Dio.

Minkowski afferma che la psicologia non è disgiunta da una immagine dell'essere umano che ci fa sembrare incomplete o meccaniche alcune teorie psicologiche. Perciò il problema della psicologia deve essere approfondito e allargato.

De Coster, osservato che il tentativo di rendere scientifica la psicologia ha portato a risultati incerti, piuttosto filosofici che psicologici, propone una tecnica nuova che prevede ed esige una collaborazione dei ricercatori.

Renata Gradi

CITTA' DI VITA - A. 1952.

- I - Sciamannini R.: *Il Redentore*; Barsotti D.: *Il quarto Vangelo e la Liturgia*; Balducci E.: *Storicismo cristiano ed Ellenismo*; Piccoli G.: *Ricerche cripto-analitiche nella Bibbia*; Sciacca M. F.: *Il corpo come condizione della libertà*; Fabro C.: *Il problema della Verità*; Chiari A.: *Dell'insegnamento e dell'insegnare*; Goens D.: *Comunità autonoma di ragazzi*; Matteucci B.: *Mitologia culturale e religioni a rovescio*.

- II - Sciamannini R.: *Il mediatore*; Carlini A.: *Nota sul Razionalismo storico*; Balducci E.: *Alle origini della Teologia razionale*; Soleri G.: *Cristianesimo trascendente e Cristianesimo incarnato*; Scremin L.: *Sessualità e finalismo*; Bruno F.: *Estetica idealista e storicismo vichiano*; Cristaldi G.: *Sulla nozione tomistica di partecipazione*; Matteucci B.: *E' riformabile la Chiesa?*
- III - Sciran P.: *Premessa - Invito alla spiritualità*; Sciamannini R.: *Sacerdozio eterno*; Sciacca M. F.: *Sacerdozio e mondo moderno*; Antonelli M. T.: *Audacia e compostezza della presenza sacerdotale*; Scremin L.: *Il celibato visto dal medico*; Nelli A.: *Solitudine e socialità del Sacerdote*; Bargellini P.: *Cristo sì, preti no*; Balducci E.: *Soliloquio*; Matteucci B.: *Sic et non*; Allodoli E.: *Il prete nella narrativa contemporanea*; Bruno F.: *Il prete e i beni terreni*; Giordani I.: *Il prete tra i lavoratori*; Cristaldi G.: *Il prete nella scuola*; Goriano di Gona: *Il prete e la politica*; D'Aura A.: *Un vivo e un morto*; Attal F. S.: *Un solo clero in Cristo*; Branca R.: *L'abito e la croce*.
- IV - Sciamannini R.: *Al processo di Gesù*; Carlini A.: *Spiritualità e Domma*; Carbone V.: *Dio nel pensiero filosofico*; Sciacca M. F.: *Ragione e intelligenza morale*; Fabro C.: *L'annientamento in Sartre*.
- V - Sciamannini: *Il Crocifisso*; Barsotti D.: *Il pane vivo*; Piccoli G.: *Satana nel mondo*; Sciacca M. F.: *Intelligenza morale e ragione etica*; Scremin L.: *Materialismo e medicina*; Cicinato D.: *Creazionismo*; Bernardini R.: *Sacerdoti Scrittori a Convegno*.
- VI - Nelli A.: *Essere inquieti*; Sciacca M. F.: *Il Cristianesimo come rivoluzione conservatrice e conservatorismo rivoluzionario*; Carlini A.: *Riflessioni sul concetto di creazione*; Balducci E.: *Socrate: la religione del verbo interiore*; Fabro C.: *Jaspers e l'evasione dall'Assoluto*; Cojazzi A.: *Il Croce di fronte a Socrate e al Bergson*; Piccoli G.: *L'insegnamento della filosofia*; Sciamannini R.: *Per la moralità del Cinema*; Umani G.: *Polemica biologica*.

Pur riconoscendo la maggiore importanza di tanti altri articoli, quali specialmente quelli di Fabro, di Sciacca, di Carlini, di proposito vogliamo fermare la nostra attenzione su di un problema d'ordine pratico, sulla moralità del cinema di R. Sciamannini.

L'articolo vuol essere un esame psicologico e pedagogico del cinema; considera brevemente la natura del cinema allo stato attuale, spiega poi il motivo dell'amoralità e immoralità di esso; infine tenta indicare un rimedio per la moralità delle proiezioni. Sono tre punti non molto sviluppati, tuttavia trattati con grande profondità e chiarezza.

Che cos'è il cinema? E', per sè, un valido mezzo di educazione, perchè con ricchezza di mezzi e abilità tecnica, accogliendo assieme sullo schermo elementi e persone in una lussureggiante cornice di suoni e di colori, riesce a tradurre le idee del mondo astratto o fantastico in quello concreto e vivente dell'immagine, di cui pur continuamente vive l'animo umano. Ed in questo scambio d'ideale e di reale, di spirito e di corpo, di bellezza e di amore l'autore già intravede l'insidia del cinema; siffatto scambio infatti conferisce al cinema un doppio linguaggio di bene e di male, in cui potrebbe e dovrebbe prevalere il bene, ma anche, per la natura corrotta dell'uomo, può prevalere e prevale il male, e cioè il reale in senso peggiorativo, il corporeo, il materiale, l'amore troppo umano, la concupiscenza, il peccato. Il cinema si presenta certamente come una delle più grandi invenzioni umane, ma rimane sempre un'arma a doppio taglio.

Dopo un rapido esame sulla natura del cinema, l'articolaista vede nella maggior parte delle proiezioni delineata o meglio rispecchiata la mentalità amorale e irreligiosa dell'uomo moderno. Temi infatti della cinematografia contem-

poranea sono fatti di cronaca vera presi dalla strada e dagli archivi del tempo; avventure di predoni che calpestano i diritti altrui; nefandezze che emergono dalle morbide relazioni d'adulterio e di tradimento. Il sentimento morale cristiano e religioso è quasi del tutto escluso; qualche idea morale è talmente velata nelle scene di esibizione volgare che appena appena si percepisce. E' la secolarizzazione concettuale della cinematografia. Il male che ne può derivare e di fatti ne deriva per tanti uomini non ancora maturi nel giudizio è naturalmente logico. Già i giovani sono sensibilissimi all'amore sensuale, da andarne quasi sempre alla ricerca; cosa dire poi quando l'oggetto che si propone alla loro intelligenza e alla loro fantasia è in gran parte formato di tale elemento? Alla radice di tanta produzione cinematografica, dal punto morale e religioso non raccomandabile, si trova inoltre l'interesse e il denaro.

Quelli infatti che si trovano alla direzione ed organizzazione del cinema si interessano, per un più sicuro guadagno, in prevalenza di argomenti che fanno presa sulla natura corrotta dei frequentatori; gli artisti stessi, per gli stessi motivi, calpestano spesso il senso della propria dignità umana.

Giustamente davanti all'immoralità dilagante dalla proiezione di tanti films, nei cuori di tanti giusti sorge il desiderio e la volontà del rimedio. Fin dal 1936 Pio XI con l'Enciclica « Vigilanti cura » parlò della formazione d'una coscienza cinematografica, come via di moralizzazione. Ma il grido del Papa non ha trovato l'accoglienza dovuta. L'articlista ha pensato molto sapientemente di formare artisti cattolici e ricchi di sentimento morale e cristiano come rimedio alla immoralizzazione del cinema. Alla formazione di artisti « nostri » non bisognerà guardare a spese e a sacrifici, perchè la vita dell'anima vale molto più dell'oro e d'ogni altra cosa al mondo.

R. T.

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Antonelli M. T.: *Società e socialità* - Editrice « Città di Vita » - Firenze 1953.
- Bosco G.: *Ricerche filosofiche* - Libreria Scientifica Editrice - Napoli 1953.
- Buytendijk F. J. J.: *Le football - Une étude psychologique* - Desclée de Brouwer - Paris 1952.
- Chaix - Ruy J.: *Les dimensions de l'être et du temps* - E. Vitte Editeur - Lyon 1953.
- Cristianesimo e Rigion di Stato - *L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte* - Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici - A cura di E. Castelli - Fratelli Bocca Editori - Milano-Roma 1953.
- Doronzio E. O. M. I.: *Tractatus Dogmaticus.*
De Baptismo et Confirmatione.
De Eucharistia. Tom. I. *De Sacramento.*
De Eucharistia. Tom. II. *De Sacrificio.*
De Poenitentia. Tom. I. *De Sacramento et Virtute.*
De Poenitentia. Tom. II. *De Contritione et Confessione.*
De Poenitentia. Tom. III. *De Satisfactione et Absolutione.*
 Ex Typographia Bruge - Milwaukee (U. S. A.).
- Filiasi Carcano P.: *Problematica della Filosofia odierna* - Fratelli Bocca Editori - Roma-Milano 1953.
- Gilson E.: *Les métamorphes de la Cité de Dieu* - Publications Universitaires de Louvain - Louvain 1952.
- Haecker T.: *Métaphysique du sentiment* - Texte français de Armel Guerne - Desclée de Brouwer - Paris 1953.
- Kant E.: *Il conflitto delle Facoltà* - Trad., Introd. e Note di A. Poggi - Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero - Genova 1953.
- Lachapelle P.: *Psichiatria Pastorale* - Morcelliana - Brescia 1953.
- Mahieu H. S. T. D.: *Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritua-*
lem - Ed. V. Typogr. Domus Caroli Beyaert - Brugis (Belgii) 1949.
- Müller M.: *Crise de la Métaphysique* - Desclée de Brouwer - Paris 1953.
- Prini P.: *Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'invérifiable* - Desclée de Brouwer - Paris 1953.
- Taddei M.: *I principi della Democrazia* - Società Editrice Atlante - Roma 1953.
- Vivante L.: *Elementi di una Filosofia della potenzialità* - Vallecchi Editore - Firenze 1953.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 10 giugno 1953.

Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Giugno 1953

LA NATURA DELLE "NOTE,, DELLA VERA CHIESA

La vera Chiesa di Cristo ha delle Note caratteristiche che la distinguono da altre Religioni e da altre Confessioni o Chiese che ritengono, a torto, l'appellativo di « cristiane ». E non potrebbe non averle. La santità, la cattolicità, l'unità e l'apostolicità vengono ormai riconosciute come le proprie Note della vera Chiesa di Cristo. Le Note costituirebbero una « Via » che ci dovrebbe portare facilmente alla conoscenza di questa Sposa di Cristo, « sicut sponsa ornata monilibus suis », e quindi alla dimostrazione della sua divinità.

Senonchè si è equivocato alquanto sul concetto e sulla natura di Nota, per cui si è avuto, da alcuni, un'instabilità nella affermazione d'un determinato numero di Note o, da altri, si è addirittura cercato d'infirmare o svuotare totalmente di valore la « Via » delle Note.

Poichè la ragione dell'equivocazione e delle relative conseguenze sta, a nostro avviso, tutta in una non esatta concezione della natura della Nota, opportuno ci sembra ricercare e presentare nella forma più chiara gli elementi costitutivi e la definizione di essa.

La precisazione teorica di un'idea infatti, di una forma, di una categoria, di una essenza, di una proprietà serve, come metodo, più d'ogni altro mezzo, a conoscere e penetrare il valore di esse e a superare le difficoltà avanzate.

La necessità di tale ricerca dunque, oltre che dall'esigenza pratica di una chiarificazione e di una semplificazione della questione delle Note, è dettata anche dallo scopo di ovviare a non poche difficoltà e perplessità sul valore della « Via notarum », difficoltà e perplessità che costituiscono la causa principale della diffidenza di non pochi autori moderni, anche cattolici, sul valore dimostrativo della via delle Note.

Tra gli altri, appena qualche anno fa, ultimo accento di una voce che acquista sempre più credito, un autore ben conosciuto così scriveva: « On peut dire que la demonstration par les qua-

tres notes, telle qu'elle est communement administrée, est plétorique. Elle embrasse trop de points de vue. Elle s'alourdit de trop d'éléments plus ou moins hétérogènes. Elle a besoin d'être délestée » (1).

E molto tempo prima dello Jugie, lo stesso Schultes, che scriverà più tardi uno dei migliori manuali sulla Chiesa, si esprime in questi termini: « Uno sguardo superficiale ai manuali odierni potrebbe dare l'impressione che su questa dottrina (delle Note), ci sia perfetta unanimità tra i cattolici; ma se si penetra un po' più addentro, si nota che qui pure esistono delle profonde divergenze, incertezze, perfino errori. Questo male però riguarda meno la parte materiale che la concezione formale dell'essenza e del compito delle Note, ed ancora più il modo di applicarle » (2).

Ancora più significativo è il giudizio espresso dal Kleutgen ai Padri del Concilio Vaticano: « Quod de definitione Ecclesiae, de notis quoque dicendum est; Ecclesiae proprietates illas quae in symbolo fidei recitantur esse notas, hoc est signa quibus vera Ecclesia dignoscitur, a catholicis omnino tenetur et tenendum est. Sed quibus in rebus unaquaeque consistat, ab aliis aliter definitur » (3).

Costretto soprattutto da questa varietà di opinioni e di concezioni, il Thils fu portato ad impugnare sistematicamente la « Via notarum » ed a scrivere che: « N'est pas étonnant l'entendre appeller la Via notarum un argument inopportun, ou actuellement inefficace, et en tout cas superflu » (4).

Dopo di lui non pochi apologisti cattolici, seguendo le sue orme, hanno fatto le proprie riserve sulla « Via notarum », e qualcuno, come il Tanquerey (5), ha creduto bene radiarla dalla apologetica cattolica.

Questo dimostra quanto sia utile e necessario tentare una chiarificazione per raggiungere una omogeneità di trattazione.

Pertanto, senza prescindere dalla questione di fatto e dalle soluzioni già date, ma usando appunto di esse, ci proponiamo di risalire alla questione di diritto, onde stabilire ciò che importa e richiede la « Via notarum » come tale e quindi quali siano i suoi

(1) JUGIE: *Où se trouve le Christianisme intégrale*. Paris, 1947, pag. XXIII.

(2) Bemerkungen zur Lher von den Merkmalen der Kirche in Divus Thomas, Frib. T. I, pag. 57.

(3) MANSI: *Sacr. Conciliorum nova et ampl. collectio*. T. III, c. 318.

(4) *Op. cit.*, pag. 343.

(5) *Synopsis theologiae dogmaticae*. Romae, 1920, pag. 505.

elementi essenziali. Stabiliti così dei dati primi ed assoluti, si sarà in grado di ottenere una nozione omogenea e completa delle Note.

* * *

1) Alla ricerca del concetto di Nota.

Dalla lettura dei manuali sul trattato « De Ecclesia », pubblicati in questi ultimi decenni, è dato rilevare che gli autori propongono diversi elementi e nozioni sulle Note della Chiesa, od almeno si ispirano a varie tendenze ed interpretazioni della « Via notarum ». Tuttavia affiorano di continuo due elementi.

Si leggano, ad esempio, in special modo, le definizioni della Nota della Chiesa date da Pesch, Diekmann, De Groot, Hurter, Dorsch, Ottiger, Hervé (6).

Accanto a questi, moltissimi altri autori moderni (Mischelitsch, Van Noort, Wilmers, Schwetr, Schultes, Pollet, Falcon, Parente, Zigliara, Reinhold, Palmieri, Zapelena, Horvath, ecc.) concedono che due sono gli elementi essenziali della Nota della Chiesa: l'essere la Nota una proprietà della Chiesa, e l'essere manifestativa della verità della medesima. O, per meglio dire, la Nota racchiude due elementi imprescindibili: il concetto di proprietà e il concetto di visibilità o di percettibilità.

Questi due elementi costituiscono la struttura di ogni defi-

(6) Il Pesch, ad esempio, così definisce la nota: « Proprietas essentialis quae soli verae Ecclesiae convenit, eamque ut Ecclesia Christi visibiliter manifestat ». (*Institutiones Propaed. ad Sac. Theolog.* Fribourg-en-Brisgau 1913, pag. 398). I suoi elementi sono quindi due: proprietà essenziale, e manifestativa della vera Chiesa di Cristo.

Il Diekmann, più semplicemente ed incisivamente chiama la Nota: « Proprietas essentialis, esclusiva, manifestativa » (*De Ecclesia.* Fribourg-en-Brisgau 1925, pag. 497, n. 578).

Il De Groot propone questa definizione: « Proprietas Ecclesiae huius extrinsecam manifestans veritatem » (*Summa Apologetica.* Ratisbona 1892, pag. 148); nella quale non si menziona espressamente l'esclusività di appartenenza delle Note alla vera Chiesa, ma, come si arguisce dalla spiegazione data alla definizione, questo è il suo pensiero.

L'Hurter la definisce: « Externi et permanentes characteres, quibus facile vera cognosci potest Ecclesia » (*Theologia generalis*, pag. 338). Per « characteres » intende egli pure designare delle proprietà; ma non si può negare che l'autore desidera mettere in rilievo l'aspetto esterno delle Note e meno la loro dipendenza e connessione con l'essenza della Chiesa, perchè chiama le Note anche: « signa et tessera quarum ope aliquid tuto agnoscitur ». Ed ancora si noti un elemento nuovo nell'Hurter: « quibus facile vera cognosci potest Ecclesia ».

Il Dorsch: « Proprietas Ecclesiae externa et facile cognoscibilis » (*Institutiones Theol. Fundam.* - Innsbruck 1914, pag. 537).

L'Ottiger: « Proprietas essentialis ac maxime propriae Ecclesiae externa manifestatio » (*Theologia Fundam.* - Fribourg-en-Brisgau 1911, pag. 239).

L'Hervé: « Proprietas essentialis quae ipsi et soli verae Ecclesiae convenit, eiusque veritatem externe et visibiliter manifestat » (*Manuale Theologiae Dogm.* - Parigi 1949. Vol. I, pag. 366).

nizione di Nota. Di essi vogliamo dettagliatamente trattare. Affinchè l'esposizione riesca più chiara e precisa, crediamo opportuno usare lo schema tradizionale delle quattro cause. E' questo l'unico metodo filosoficamente atto a raggiungere una sistematizzazione scientificamente e razionalmente accettabile. Sono infatti le quattro cause che costituiscono un essere e lo determinano totalmente.

Solo una considerazione speciale della causa materiale delle Note sembra superflua, dal momento che essa non presenta interesse particolare relativamente alla nostra questione; la causa materiale infatti è costituita dall'essenza stessa della Chiesa, dalla quale le Note emanano e nella quale esse si subiettano.

2) *La finalità delle Note.*

Iniziamo dalla causa finale, non tanto perchè in filosofia si dice che essa è la prima delle cause, quanto perchè relativamente alla nostra questione è la considerazione più semplice e meno difficoltosa.

Se infatti ci chiediamo quale sia la finalità delle Note, e per quale scopo la Chiesa debba esserne ornata, crediamo che non si possa non rispondere: perchè essa venga riconosciuta come tale dagli uomini. Il che equivale a dire, con la maggior parte degli apologisti cattolici, perchè sia visibile come la vera Chiesa di Cristo. La visibilità della Chiesa pertanto costituisce la finalità propria delle Note della medesima.

La Chiesa infatti è stata istituita perchè continui nel tempo l'opera salvifica del Cristo e perchè conduca gli uomini a salvezza. Essa, secondo il volere di Dio, costituisce l'unico mezzo ordinario di salvezza. Ora, per essere in grado di assolvere questo suo compito tanto essenziale ed inerente alla sua stessa natura, la Chiesa di Cristo deve poter essere riconosciuta come tale dagli uomini, ai quali deve quindi presentare quasi le sue credenziali. E sono appunto le Note che hanno la funzione di autenticare e testimoniare in favore della vera Chiesa di Cristo.

Il che d'altronde è stato anche definito dal Concilio Vaticano (7), ed affermato dal Papa Pio IX in una lettera ai Vescovi d'Inghilterra (8).

(7) «... Quo fit, ut ipsa (Ecclesia) veluti signum levatum in nationes et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti funda-

La visibilità quindi, o che è lo stesso la conoscibilità e la verità della Chiesa, costituisce il fine specifico delle Note della medesima e la loro primaria ragione di essere.

E lo stesso significato primordiale e nominale del termine «nota» lo esprime chiaramente. «Nota» infatti deriva da «notificare», termine che a sua volta non è che un verbo composto da due particelle: «notum», e «facere» = far noto, far conoscere. La nota pertanto è ciò che fa conoscere o rende conoscibile una cosa.

Si potrebbe anzi dire che la visibilità costituisca il «*finis operis*» delle Note; con ciò si vuol dire che le Note, in forza della loro stessa natura, hanno il compito di rendere visibile la Chiesa. Per questo Essa ne è ornata. Tanto è vero che in non pochi manuali si riscontra l'applicazione del concetto di segno a quello della Nota, appunto perchè la finalità di entrambi è di far conoscere la cosa notificata o significata (9).

E' chiaro che il termine «visibilità» non deve essere inteso in un senso ristretto e quasi fisico, come ciò che può essere visto dagli occhi e con gli occhi, ma in un senso più largo, come ciò che può essere riconosciuto e conosciuto dall'intelletto. Più esplicitamente, il significato che in Apologetica si dà a questo termine è quello della possibilità che ha la Chiesa di Cristo di essere riconosciuta come l'opera originale ed autentica del suo Fondatore in rapporto alle non autentiche (10).

La stessa «Via notarum» come tale, conferma che la visibilità della Chiesa costituisce la finalità delle medesime Note.

Sappiamo infatti che apologetica è la funzione di questa «Via», perchè essa ha per scopo di provare la verità della Chiesa cattolica; e, come tale, non può partire e fondarsi che in premesse razionali. Ora se razionale è l'argomento stesso delle Note, valore razionale ed apologetico devono avere anche le Note della Chiesa di cui esso si serve, altrimenti non ne potrebbe far uso. Conseguentemente, se l'argomento desunto dalle Note, perchè apologetico, tende a dimostrare la verità della Chiesa cattolica, anche le

mento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint...» (Denz. 1794).

(8) «...Vera Iesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in Symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur...» (Denz. 1686).

(9) Cfr. ad esempio: PESCH: *Op. cit.*, pag. 398; GATTI: *Institut. Apolog. Polemicae*. Vol. II, pag. 446; STRAUB: *De Ecclesia*. Vol. II, pag. 922.

(10) Cfr. SCHULTES: *De Ecclesia*, pag. 146.

Note, di cui serve per raggiungere questo scopo, devono avere la stessa finalità.

Questa dottrina sulla finalità delle Note, è comune agli apologisti cattolici, alcuni dei quali ne parlano espressamente, altri invece almeno implicitamente. Infatti non pochi apologisti, per far meglio risaltare la finalità delle Note, sogliono premettere alla trattazione di esse quella relativa alla visibilità della Chiesa, e da questa fanno poi derivare la necessità della esistenza delle sue Note.

Così l'Hurter, quantunque non ponga esplicitamente la questione sulla visibilità, prima di quella delle Note, avverte la relazione che intercorre tra entrambe e si richiama ad essa (11).

Lo Zigliara invece, parecchi anni prima, ne aveva meglio intuito la connessione (12).

Anche l'Algermissent inizia il suo capitolo sulle Note della Chiesa con queste parole: « Cristo ha fondato la sua Chiesa visibile ed una sola... Gli uomini devono avere la possibilità di riconoscere come tale quest'unica comunità religiosa veramente cristiana. Cristo l'ha fondata allo scopo di comunicare a tutti gli uomini la sua verità e per condurre tutti per suo mezzo alla felicità... » (13).

Ancora più esplicito è il De Groot (14), (15).

Tra coloro invece che alle Note premettono una trattazione completa sulla visibilità della Chiesa, e per giunta nel capitolo stesso in cui parlano delle Note, quasi ne fosse un preambolo ed una introduzione necessaria, possiamo recensire lo Schultes (16), il Wilmers (17), l'Ottiger (18), lo Straub (19), il Dorsch (20),

(11) *Op. cit.*, pag. 338: « Reici autem omnino debet, opinio quorundam delirantium, nullas esse notas quibus ecclesia Christi vera certo innotescat et ab hereticorum coetibus tuto distingui possit. Hic enim error innititur falsis principiis, Ecclesiam esse invisibilem vel saltem necessarium non esse illam ingredi ad consequendam salutem. Quae cum reiectae sint thes. 39 et 41, reiectum censeri debet ipsum quoque consectorium ».

(12) *Propaedeutica*, pag. 423-424: « Cum autem Ecclesia et ex hominibus et inter homines et ad hominum salutem aeternam procurandam instituta sit, necesse est ut visibilis sit non secus ac quaelibet humana societas; proindeque aliquas proprietates extrinsecus manifestat, ut homines possint ipsi nomen dare, cives huius supernaturalis societatis inter se dignoscantur, ac denique auctoritati non falsae sed verae et a Christo institutae pareant. Hinc necessitas determinandi huiusmodi proprietates seu notas... ».

(13) *La Chiesa e le Chiese*, pag. 42.

(14) *Summa Apologetica*, pag. 142: « Visibilitatem Ecclesiae eiusque necessitatem vindicantes hanc questionem de notis praeparavimus. Etenim si visibilis est et eo sensu quo diximus necessaria, sequitur ut signa adsint, quibus inter omnes coetus religiosos tanquam vera dignoscatur ».

(15) *Ibidem*, pag. 149: « Finis notarum hic est, ut Ecclesia vera notis suis tanquam Christi sigillo consignata, sit perpetuum quoddam motivum credibilitatis ».

(16) *De Ecclesia*, pag. 144: « Tractatus autem de notis Ecclesiae sic dividitur: primo

il Van Noort (21), il Poulpiquet (22), il Paris (23), il Pollet (24), il Falcon (25).

Sembra quindi che si possa con certezza asserire che la visibilità della Chiesa costituisca la finalità propria delle sue Note. Nessuno può mettere in dubbio questa inderogabile necessità, tolta la quale, verrebbe meno l'argomento stesso delle Note. Questo spiega perchè, più o meno, tutti gli apologisti insistono nel richiedere, quale condizione indispensabile delle Note, che esse

praemittimus quaestionem de visibilitate Ecclesiae, quae est quasi fundamentum doctrinae de notis Ecclesiae...».

(17) Anche il Wilmers pone la questione sulla visibilità della Chiesa prima della questione delle Note (pag. 481, n. 266), e poi dice testualmente: «Tum signis, idest effectibus supernaturalibus, tum notis vera Ecclesia demonstrari solet. Signum et nota spectatae fine non differunt: inserviunt enim ad aliquid indicandum sive manifestandum» (*De Ecclesia Christi*, pag. 481, n. 266).

(18) Così pure fa l'Ottiger, il quale a più riprese ripete: «...nota cuius ope vera Ecclesia certe omni quidem tempore a falsis discerni et ut vera agnosci possit...». «Cum enim nota Ecclesiae nihil aliud quam essentialis proprietatis eius externa manifestatio, cumque insuper, ut notarum ope veram Ecclesiam dignosci possimus...» (*Theologia Fundam.* Tom. II, pag. 239, n. 2-4).

«Ecclesia Christi, ut modo probavimus, ita visibilis est ut ceu vera ab omnibus certo cognosci possit. Jam accuratius et magis singillatim ostendendum est, quarum notarum ope et ipsa cognoscatur» (*Ibidem*, pag. 495).

(19) Anche lo Straub pone in luce la relazione che intercorre tra visibilità e nota della Chiesa: «Ecclesia est visibilis necessario, ut est Ecclesia vera Christi (th. XXX), ideoque ut talis discerni certo obiective quidem potest ab omnibus hominibus sive alienis, ut eidem unice prae tot falsis sectis ex necessitate salutis et officio, per se etiam re ipsa, se adiungant; sive filiis suis, ut obligationi pari medii et praecepti perpetuae declinandi coetus haereticos vel schismaticos satisfaciant» (*De Ecclesia Christi*. Tom. II, pag. 926).

(20) Così pure il Dorsch: «Nota definitur signum sive tessera manifesta et visibilis qua res, cui permanenter et per modum proprietatis inhaereat, tuto agnosci et ab aliis secerni possit. Ad notam igitur Ecclesiae in specie pertinet, ut sit proprietates eiusdem externa et facile cognoscibilis, qua cognita ab Ecclesiam veram Christi certo cognoscendam et ab aliis coetibus discernendam adducat» (*Institutiones Theol. Fundamentales*, pag. 537).

(21) Van Noort: «Genuina autem Ecclesia ab adulterinis imitationibus distinguitur per suas proprietates, quae quatenus huic fini inserviunt notae vocantur» (*Tractatus de Ecclesia*, pag. 134, n. 123).

(22) Il P. Poulpiquet: «Pour proceder avec ordre et methode il faut se rappeler que le problème des notes est en connexion nécessaire avec celui de la visibilité de l'Eglise. Dire que l'Eglise est essentiellement visible c'est dire que elle possède, de par la volonté formelle et explicite de son Fondateur, un aspect social. Or se l'Eglise est une société, elle doit avoir certaines propriétés extérieures qui permettent de la distinguer parmi les autres sociétés et de la rattacher authentiquement à Jesus-Christ» (*L'Eglise catholique*, pag. 146).

(23) Il Paris aggiunge una maggiore precisazione a questa dottrina, nel dire che le Note costituiscono il proprio della visibilità della Chiesa: «Ex eo quod Ecclesia est essentialiter visibilis, ut supra statuimus, necesse est ut perfectio Ecclesiae manifestetur per aliquod proprium; quo cum certitudine et clare indicetur Ecclesia, ut ab aliis falsis discernatur. Hoc proprium igitur quod profluit ex ipsamet natura Ecclesiae, ad eius perfectionem pertinet, ut qualitas seu qualitates interno-extrinsecae...» (*Tractatus de Ecclesia*, pag. 74).

(24) Ed anche il Pollet asserisce che «la Nota importa la visibilità della Chiesa» (*Tractatus de Ecclesia*, pag. 212).

(25) Il Falcon infine, dà alle Note stesse la facoltà di rendere visibile la Chiesa: «De la nature de l'Eglise, instituée par le Christ, decoulent encore d'autres propriétés qui la rendent non seulement visible comme telle organisation social bien distincte de telle autre, mais encore connaissable comme société fondée par le Christ. Ce sont les notes» (*La crédibilité du dogme catholique*, pag. 451).

siano esterne e visibili, non nascoste ed invisibili alla stregua di altre proprietà della Chiesa.

3) *La Nota come proprietà della Chiesa.*

La considerazione della « Nota » come proprietà della Chiesa ci porta ad una conoscenza più intima, più profonda, alla conoscenza cioè della causa formale o della natura della Nota.

E' necessario pertanto precisare filosoficamente il concetto di proprietà e la sua possibilità, o modalità, di applicazione al nostro caso.

L'avvicinamento del concetto di Nota della Chiesa a quello filosofico di proprietà, anche se felice e riuscito dal punto di vista tecnico e razionale, non fu operato dagli apologisti cattolici che nel secolo XVII. Oggi invece lo si applica unanimamente ed universalmente. Ma in qual senso e in qual modo?

L'essere reale, nella filosofia aristotelico-tomistica, viene diviso nei due grandi generi di sostanza e di accidente.

La sostanza è qualcosa di assoluto e di indipendente, capace di esistere per sè ed in sè: essa non è ricevuta in altri soggetti, ma costituisce il soggetto. L'accidente, invece, per natura sua è relativo e dipendente da un altro (sostanza), che lo sostiene e con cui entra in composizione reale.

Sotto un aspetto logico, di predicazione o di convenienza tra un soggetto e un predicato, di attribuzione di un termine ad un altro, la connessione di questi estremi, soggetto e predicato, non può essere che essenziale o accidentale. Nel primo caso, nell'essenziale, si può avere la connessione dei termini che spiega tutta l'essenza (*specie*) e la connessione che spiega la parte potenziale o materiale dell'essenza (*genere*) e la parte attuale o formale (*differenza*). Tutto questo riguarda, in modo completo o incompleto, la sostanza. Nel secondo caso, nell'accidentale, la connessione può essere estrinseca e contingente, quando cioè il predicato significa qualcosa contingentemente aggiunta all'essenza (*accidente*), e può essere intrinseca e necessaria, quando cioè il predicato significa qualcosa necessariamente connessa con l'essenza, pur non essendo parte costitutiva di questa (si ha così un accidente speciale che va sotto il nome di *proprium* o *proprietà*).

Il *proprium* o la proprietà si colloca tra la sostanza e l'accidente propriamente detto, toccando e partecipando di questi due estremi. Esso, infatti, da una parte e formalmente parlando riveste la natura dell'accidente: « *proprium de genere accidentis*

est », dice S. Tommaso (26), e come tale quindi non appartiene all'essenza o ai principi costitutivi di una natura, ma se ne distingue realmente; dall'altra però non è nemmeno un puro accidente, di cui cioè una natura possa fare del tutto a meno. Il proprio, come s'è detto, ha una connessione ed un nesso necessario con l'essenza; in quanto, posta questa, è necessario che essa si manifesti e si estrinsechi attraverso delle proprietà che le son proprie (27).

Si può perciò dire che la proprietà permette ad una natura di espandere al di fuori la propria attività specifica (28).

E come un essere non può venire spogliato della sua essenza, così nemmeno può esserlo dalle sue proprietà essenziali; e come un essere ha una speciale essenza distinta da tutte le altre, così ha anche delle proprietà che lo diversificano dalle altre (29).

La proprietà è quindi un qualificativo (predica infatti « in quale necessario »), ma un qualificativo essenziale di una natura: è la « propria passio » di una essenza, e come tale conviene alla medesima « soli, omni et semper ».

Ma se è un qualificativo, suppone e non costituisce l'essenza di una cosa, dalla quale invece deriva e dalla quale si distingue.

Si noti ancora che l'essenza, mentre relativamente all'accidente è un soggetto puramente recettivo e passivo, in rapporto al quale funge da causa materiale; relativamente alla proprietà invece è anche causa efficiente, in quanto l'essenza concorre attivamente al suo flusso ed al suo dimanare (30). Molto esplicito e chiaro è il Ferrarese al riguardo (31).

(26) *Contra Gentes*, I, I, c. 32.

(27) S. Tommaso afferma: « Proprietates naturales praedicantur de unoquoque secundum eius naturam » (*Contra Gentes*, I, IV, c. 39). « Si accidens accipiat secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scil. secundum esse in subiecto et non esse in subiecto... Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinquè universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens... Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens » (*S. Theol.* I, q. 77, a. 1, ad 5um).

Sinteticamente, così descrive il proprio l'Horvath: « Antonomastice proprium designat quidditatem quandam essentiae supervenientem ab ipsa distinctam, illam tamen necessario comitantem » (*Tractatus Philosophicus Aristotelico-Thomisticus* - Budapest 1949, pag. 354). Per cui i logici a volte dicono che il « proprium » è un predicato essenziale stretto, vero e proprio, non però *simpliciter*, ma *reductive*, perchè necessariamente connesso con l'essenza, ed è un predicato accidentale in senso lato per la stessa ragione e perchè è consecutivo non costitutivo dell'essenza.

(28) Cfr. HORVATH, I. c. p. 353, n. 111.

(29) Cfr. GOUDIN: *Philosophia*. Orvieto 1859. T. I, pag. 258.

(30) Cfr. JOANNES A. S. TH.: *Cursus Philosophicus*. Torino 1930, Vol. I, pag. 460.

(31) Molto profondamente così si esprime in merito il Ferrarensis: « Huiusmodi enim, quae et proprietates dicuntur, virtualiter continentur in substantia rei sicut effectus in sua causa, ubi extra intellectum distinctionem habent: producuntur enim,

Questa precisazione ci sarà molto utile quando si tratterà della causa efficiente delle Note.

Altra considerazione rilevante è quella che verte sul doppio modo di essere di una proprietà.

Una proprietà infatti la si può riguardare sotto un doppio aspetto: nel suo poter essere e nel suo essere di fatto, il che vorrebbe dire nella possibilità di poter agire in questo od in quel modo confacientesi alla natura che le è propria e nell'esercizio attuale di questa sua capacità e potenzialità.

Considerata nel primo modo, la proprietà è talmente connessa con l'essenza da cui risulta, che questa non potrebbe esistere senza di essa, nemmeno per potenza assoluta di Dio; considerata invece nel secondo modo, si distingue talmente dall'essenza, che secondo l'opinione più comune dei teologi, ne può essere separata almeno per potenza di Dio.

La proprietà nel primo aspetto viene denominata « radicale » od « essenziale » o « metafisica »; nel secondo aspetto, proprietà « accidentale » od « attuale » o « fisica ».

Ed è appunto questa distinzione che divide i regni della scienza fisica e della scienza metafisica in senso scolastico e che fonda la possibilità del miracolo (32).

Inoltre le proprietà, considerate « a priori » o dedotte dall'es-

in doctrina S. Thomae, a substantia per quamdam naturalem resultantiam » (*In Contra Gentes*, l. I, c. 3, n. 1, 2).

« Habet autem hoc rei proprietates, quod primo quidem et principaliter causatur a dante formam, secundario autem et proxime ab ipsa forma rei, sed differenter. Nam a dante formam producitur per actionem median, quae primo quidem terminatur ad formam, secundario autem ad proprietatem. A forma autem producitur per naturalem quamdam resultantiam absque media actione, ut videtur velle S. Thomas (I, q. 77, aa. 6-7). Ideo ipsum dans formam est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actione illas producens. Forma autem est quodammodo et secundum quid causa, in quantum videlicet non producit propria actione media, sed ab ipsa ut a principali agente primo producta naturaliter resultant: sicut visibilitas Sortis primo quidem et principaliter producitur a generante Sorte, secundario autem et per naturalem resultantiam a natura Sortis producitur » (*Ibid.*, l. I, c. 97, n. 111).

(32) Per comprendere meglio questa delicata ma importante distinzione, è opportuno rifarsi a qualche esempio. Così altra è la capacità attuale di morire, che per l'uomo esisteva anche nello stato d'innocenza e della quale non erano esenti né Enoch né Elia, ed altro il suo morire di fatto; altra è la possibilità di bruciare propria del fuoco come tale e comune anche a quello della fornace di Babilonia, ed altro il suo bruciare di fatto; altra è la peccabilità radicale comune a tutte le creature non esclusa la Vergine Santissima, ed altra è la peccabilità attuale; altro è l'inerenza radicale dell'accidente nel proprio soggetto della quale non sono esenti nemmeno gli accidenti eucaristici, ed altro è la loro inerenza di fatto; altra è nell'uomo la capacità di ridere, e altro il ridere di fatto.

Cfr. MARIN-SOLA: *L'évolution homogène du dogme catholique*. Friburgo 1924; T. I, pag. 41. MAQUART: *Elementa Philosophiae*. Parigi 1937, T. I, pag. 86. GOUDIN: *Op. cit.*, T. I, pag. 259. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus Theologicus*; disp. 17, q. 13, n. 14. CAETANUS: *Commentarium in Porphyrii Isagogen* a cura di P. Marye. Roma 1934, pag. 111.

senza della cosa (proprietà metafisiche), appartengono alla linea dell'essenza, e come tali non sono visibili e percepibili; considerate invece « a posteriori » nel loro operare di fatto o nella loro attualità (proprietà fisiche), sono visibili e tangibili e costituiscono le note discriminatrici di una natura, le quali appunto la notificano e la manifestano all'esterno (33).

Stabiliti così la nozione e gli elementi della proprietà *ut sic*, facciamone ora l'applicazione alle Note della Chiesa.

Qualcuno però potrebbe giudicare e considerare come arbitrario questo accostamento e questo raffronto, od almeno chiedere le ragioni che lo convalidino.

Prima di iniziare il raffronto pertanto è necessario indicarne il fondamento che lo giustifichi.

Si è detto che la finalità delle Note è quella di autenticare la vera Chiesa di Cristo. Ora, affinché una cosa possa avere la capacità di notificare un'altra e di autenticarla, deve essere in relazione con essa, deve esserle connessa, deve essere cioè qualcosa di proprio e di esclusivo della cosa che notifica o, come si dice in filosofia, un predicato essenziale della medesima; altrimenti non potrebbe né notificarla né farla conoscere con certezza.

Relativamente alla Chiesa, affinché si possa avere la possibilità di riconoscerla con certezza, sarà necessario risalire e ricercare i suoi predicati essenziali, quelle qualità cioè che le sono necessariamente connesse; diversamente non si sarebbe in grado di riconoscerla con certezza e di distinguerla sufficientemente dalle altre che eventualmente potrebbero esistere od esistono di già. Questi predicati essenziali costituiscono appunto le proprietà della Chiesa o le sue Note. Ecco perchè la Chiesa deve avere delle proprietà che le son proprie o delle Note le quali, formalmente, non possono essere concepite che come proprietà della medesima. Nessun altro concetto meglio dell'indicato è atto a tradurre questa esigenza, pena il fallimento dell'argomento stesso delle Note.

L'applicazione però e l'accostamento del concetto filosofico di proprietà a quello di Nota della Chiesa, come è ovvio, non potrà essere univoca, ma analoga. L'uno infatti non è completamente identico all'altro, nè l'esaurisce. Siamo in realtà in diverso ordine

(33) HORVATH: *Op. cit.*, pag. 354, n. 117.

di cose ed in differenti campi, e ciò che è valido per uno può non essere strettamente ed egualmente valido per l'altro, ma soltanto proporzionalmente. Il concetto di proprietà « ut sic » infatti, è desunto dal campo fisico e naturale, le Note invece appartengono ad una sfera di realtà diverse, a quella cioè dell'ordine sociale e morale; e sappiamo che l'ente fisico ha principi, natura ed esigenze diversi da quelli che reggono l'ente e l'ordine sociale.

Pertanto, tra il concetto filosofico di proprietà ed il concetto di Nota della Chiesa, esisterà un rapporto non di identità e d'eguaglianza ma di proporzionalità, traducibile in questi termini: come nell'ordine naturale all'ente reale competono delle proprietà, parimenti nell'ordine sociale all'ente morale, qual'è la Chiesa, competono delle proprietà che costituiscono appunto le sue Note. I due concetti non sono quindi completamente e pienamente reversibili.

Questa verità non è del tutto nuova, ma qualche apologista l'ha già scorta e messa in luce, come per es. Palmieri (34), Commer (35), Straub (36), Horvath (37).

Ci resta ora da precisare quale dei due aspetti della proprietà (nel suo poter essere e poter derivare dall'essenza e nel suo essere di fatto come già derivato dall'essenza; nel suo poter agire ed espandersi e nel suo agire ed espandersi di fatto) conviene alla Nota della Chiesa precisamente in quanto Nota. Per noi è chiaro che il secondo aspetto della proprietà è quello che conviene alla Nota della Chiesa, perchè la proprietà nel primo suo aspetto è soltanto qualcosa di dedotto razionalmente dall'essenza, e conseguentemente non è visibile né conoscibile all'esterno; mentre, come abbiano più volte ripetuto, la Nota deve essere esternamente visibile e percepibile, perchè ha un compito specificamente apologetico. Ecco perchè non può concepirsi come proprietà radicale o metafisica della Chiesa, ma come proprietà attuale e fisica, perchè soltanto sotto questo aspetto essa è visibile.

Con ciò si vuol dire non che le Note di cattolicità, di unità, ecc., costituiscano una categoria od un genere di Note della Chiesa per sè stanti, adeguatamente distinte e divise dalle correlative proprietà della medesima e senza alcuna reciproca relazione, ma

(34) *Tractatus de Romano Pont. et de Ecclesia*, pag. 182.

(35) *L'essenza della Chiesa*, pag. 165.

(36) *De Ecclesia Christi*, pag. 591.

(37) *Synthesis Theologiae Fundamental*, pag. 193; *Tractatus Philos.*, pag. 354-355, n. 117-118.

che esse siano, per così dire, soltanto uno stadio ed una ulteriore determinazione delle correlative proprietà di cattolicità, di unità, ecc. E la cattolicità e la santità come Note, non sono altro che l'atto o l'attualità concreta ed esercita della cattolicità e della santità come proprietà. Proprietà e Nota costituiscono due momenti nello sviluppo di una medesima ed unica forma.

Geneticamente quindi, ecco il processo di derivazione della Nota: essenza, proprietà « ut sic », Nota « ut sic »; cioè il fondamento remoto dell'esistenza della Nota, la sua capacità prossima ad essere prodotta, la sua produzione ed esistenza di fatto, dipendente immediatamente dalla correlativa proprietà invisibile e mediata dall'essenza stessa che essa rende attuale e visibile.

La Nota, in altri termini, notifica l'essenza della Chiesa piuttosto « in linea cognoscibilitatis et visibilitatis » che « in linea essendi », o meglio, primariamente « in linea cognoscibilitatis » e quasi secondariamente « in linea essendi ». Quella è la sua funzione specifica e precipua, cui è intimamente connessa l'altra.

Questa concezione delle Note come attualità o atto secondo delle correlative proprietà invisibili o radicali della Chiesa, è abbastanza comune tra gli apologeti cattolici.

Così l'Algermissent: « Le proprietà essenziali della Chiesa di Cristo stanno in rapporto ai segni di riconoscimento, alle Note, come il genere rispetto alla specie. Tutte le Note della Chiesa ne sono anche proprietà essenziali, ma non tutte queste sono anche Note. Per proprietà essenziali della Chiesa noi intendiamo tutte quelle caratteristiche che derivano dalla natura della Chiesa. Sono innanzi tutto la sua unità, la santità, la cattolicità, l'apostolicità, la visibilità, l'immutabilità, l'infallibilità. Tra le proprietà essenziali hanno il carattere di Nota quelle che sono visibili e conoscibili all'esterno. Tali sono le prime quattro » (38).

Così si esprimono anche Horvath (*Op. cit.*, pag. 192; *Tractatus Philos.*, pag. 554, n. 177), Gatti (*Op. cit.*, T. II, Tract. III, c. III, § 3, pag. 446), Casanova (*Theologia Fundamental*, c. I, disp. 3, pag. 356), Zigliara (*Propaedeutica*, pag. 423-24), Pollet (*Tractatus De Ecclesia*, Vol. I, pag. 216), Dorsch (*Institutiones Theol. Fundamental*, pag. 457-58 e pag. 545), Zubizarreta (*Theologia Dogm.-Schol.*, pag. 343), Gardeil (*Introd. all'opera di Poulpiquet: L'Eglise Catholique*), Jugie (*Op. cit.*, pag. 244), Domenico della Trinità

(38) *La Chiesa e le Chiese*, pag. 43.

(*De Ecclesia et Sum. Pont.*, pag. 89), Van Noort (*Tractatus de Ecclesia*, pag. 134, n. 123; pag. 138, n. 127), Schultes (*Op. cit.*, pag. 158), Reihnold (*Praelect. de Theol. Fund.*, pag. 126), Hurter (*Theolog. Gener. tom. I*, pag. 338), Wilmers (*De Christi Ecclesia*, pag. 492), Commer (*L'essenza della Chiesa*, pag. 164), Ottiger (*Theol. Fundam.*, pag. 239, n. 2), Billot (*De Ecclesia*, pag. 120), Journet (*Op. cit.*, pag. 647), Zapelena (*De Ecclesia Christi*, pag. 459), Falcon (*Op. cit.*, pag. 451), Monsabr  (Esposizione del Dogma Cattolico, pag. 117), Iosi (*Enciclopedia Cattolica*, vol. II, col. 1458).

Con questo per  non si vuol asserire che tutti gli autori citati siano molto chiari ed espliciti nel considerare e riguardare la Nota della Chiesa come un momento della sua correlativa propriet ; tuttavia   questo il loro pensiero e su tale direttiva praticamente si muovono. In altri termini, essi ne hanno certamente intuito l'idea, e questo   l'essenziale, senza per  essere riusciti a trovarne una giustificazione razionale, la quale pu  essere raggiunta coll'applicazione del concetto filosofico di propriet .

Una conferma al nostro asserto ci viene offerta sia dal fatto che al riguardo sono pi  chiari ed espliciti gli autori che hanno composto altri volumi di teologia e si sono quindi trovati nella necessit  di approfondire anche la filosofia (Zigliara, Gatti), o che mostrano nei loro trattati di possedere egualmente bene la filosofia (Dorsch), sia anche dal rinvenire in alcuni autori (39) il concetto della Nota come propriet  interno- esterna della Chiesa, con cui vogliono appunto indicare e porre in risalto i due aspetti di cui si   parlato sopra, senza per  giungere a una terminologia atta a tradurre filosoficamente e razionalmente bene il loro pensiero. Perci  si videro costretti a collocare empiricamente insieme i due elementi « interno » ed « esterno » che pur videro essenziali al concetto di Nota della Chiesa, senza accorgersi che una simile nozione non   giustificabile n  regge filosoficamente, dal momento che la propriet  come tale   sempre interna e mai esterna;   invece esterna e visibile la sua attualit  o l'esercizio concreto della sua potenzialit .

Riepilogando, ci sembra poter concludere che le Note sono vere propriet  della Chiesa; propriet  da considerarsi non in atto primo, ma in atto secondo od in quanto manifestano all'esterno delle caratteristiche essenziali, proprie ed esclusive della medesima.

(39) DE GROOT: *Summa de Ecclesia*, pag. 148; PARIS: *Tractatus de Ecclesia*, pag. 74.

Tra le Note e le proprietà della Chiesa non vige pertanto che una differenza accidentale ed una distinzione di ragione: la Nota, come tale, aggiunge al concetto di proprietà un elemento nuovo, quello di visibilità, elemento non richiesto dalla proprietà come tale, attraverso il quale questa diviene Nota ed acquista valore apologetico. L'essere una proprietà visibile e manifestativa costituisce appunto la prerogativa precipua della Nota, l'elemento formale e specificativo di essa.

Così, attraverso la luce che ci viene dal concetto filosofico di proprietà, è stato possibile chiarire di molto le idee e raggiungere una certa unità ed omogeneità nella trattazione delle Note della Chiesa, chiarificazione e precisazione in qualche modo già contenuta nella linea tradizionale della « Via notarum ».

(*Continua*)

GIUSEPPE SANTORO, O. P.

PROFILO SPECULATIVO DI ROSMINI*

La polemica intorno ad un autore si riaccende ogni qualvolta, messo da parte il senso di obbiettività che deve accompagnare lo studioso di problemi filosofici, prevale il preconconcetto interpretativo di una ideale filosofia quale canone inderogabile da tenere sempre e in ogni caso presente quale misura di ogni altra. Le polemiche dei filosofi che, contrariamente all'aspettativa, dovrebbero comunque presentarsi quali pacifiche discussioni destinate a mettere d'accordo i contendenti, riescono invece, di solito, le più violente e disordinate, ed hanno per effetto di confermare nella propria convinzione coloro che vi partecipano, spesso ingenerando dubbi e confusione nel sereno lettore estraneo alla polemica.

* *La filosofia di Rosmini forma oggi oggetto di profonda considerazione e viva simpatia — a ragione o a torto si vedrà poi — da parte di parecchi contemporanei pensatori, specialmente della corrente che va sotto il nome di « Spiritualismo Cristiano ». Per il 1955, anno in cui ricorre il 1° Centenario della morte, fervono iniziative per commemorare e onorare e rivendicare la figura del Filosofo di Rovereto che sarebbe, secondo il giudizio d'uno dei suoi più appassionati discepoli, M. F. Sciacca: « il rinnovatore della metafisica classica in pieno pensiero moderno ».*

Se sul contenuto della sua dottrina si possono fare — a nostro giudizio — delle gravi riserve, non si può negare tuttavia la nobiltà e la grandezza dell'intenzione di Rosmini nel tentativo di combattere il soggettivismo kantiano e il sensismo e il fideismo al suo tempo dilaganti o imperanti, cercando non solo di dimostrare la loro insufficienza, ma di ridare la fiducia alla ragione e di costruire una metafisica con cui giustificare e su cui fondare una filosofia della religione.

L'ambiente filosofico in cui Rosmini visse è, sotto vari aspetti, simile al nostro, e le preoccupazioni filosofiche in quel periodo storico non dovevano essere molto diverse da quelle del nostro.

Il tentativo di comprendere le esigenze nuove e di innestarle al vecchio tronco filosofico è impresa audace, la cui necessità o

Se polemica vi deve essere, e ciò è inevitabile per il procedere stesso della mente umana a posizioni più evidenti e sicure, sia buona polemica, ordinata e tranquilla, condotta con l'unico scopo di pervenire alla verità, che è, in sostanza, lo scopo stesso della filosofia. Ma, nel caso presente, rifacendomi al Rosmini, io non intendo di dar esca a una polemica, sibbene di esporre alcuni punti fondamentali della filosofia del Rosmini, studiandomi di essere quanto più possibile chiaro per evitare fraintendimenti e per mettere sulla buona via coloro che desiderassero di procedere con sicurezza nello studio del pensiero del filosofo roveretano.

E' noto che il Rosmini ebbe piena convinzione del valore della sua filosofia e la sua convinzione sulla verità di essa ebbe l'ardore di una fede, della stessa fede religiosa di cui si interessò tutta la sua vita. « Quanto a me io confesso, egli scrive, che la luce della verità mi colpì vivacissima e brillantissima, e che sarebbemi stato impossibile di fare altrimenti da quel che ho fatto. Laonde se mi resta il biasimo di cotestoro [dei suoi critici], non mi resta però il rimorso d'aver resa duplice la verità. Le quali parole bastano a rispondere ad alcuni, che m'hanno più volte fatto questo rimprovero di seguitare un solo sistema, quasi che il far questo fosse cosa immodesta ed orgogliosa, come veramente ne pareva a que' censori, i quali affermavano, che coll'abbracciar io un unico sistema, venivo a condannare tutti gli altri concepiti da uomini di altissimo merito: il che io nè voglio nè posso negare, ma scusarmene, opponendo loro l'impossibilità di fare altrimenti, per aver io trovata la verità così altera, e così impolitica, che vuol sempre essere sola, e si ricusa d'essere in due: de' quali costumi della verità io non ho colpa » (1).

almeno opportunità viene spontaneamente notata da ogni spirito sano e aperto che cerca veramente di risolvere i problemi della filosofia e dell'uomo. Ci sembra questa la ragione per cui il Rosmini resta, nonostante tutto, vivo nella filosofia contemporanea.

Crediamo perciò opportuno anche noi pubblicare in questa Rivista — pur senza farne nostra la dottrina — l'articolo del Prof. Bruno Brunello che cerca di sintetizzare in poche pagine il vasto e complesso nè spesso chiaro pensiero del Filosofo roveretano.

*A questo studio seguiranno, in un prossimo numero di Sapienza, Note giudicative o critiche del pensiero di Rosmini. **

(N. d. R.)

(1) *Degli Studi dell'autore*, n. 44.

Il Rosmini era veramente persuaso che la verità è una, e che non può mostrare facce diverse; e chiama la sua filosofia il « sistema della verità », giacchè egli pensava che la verità si concilia sempre con la verità, mentre l'errore, conciliandosi rare volte con se stesso, non si concilia mai con la verità. Il sistema della verità fa propria la verità ovunque si trovi, si trovi pure in Platone, in S. Agostino, in S. Tommaso, in Duns Scoto; onde scriveva ad Alessandro Pestalozza che « è per questo che io non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista o con altra tale denominazione che agli occhi miei non ha un preciso valore », procurando, quando lo deve fare, d'interpretare la mente dei grandi uomini, che sembrano battagliaire tra loro, in modo da conciliarli quanto è più possibile, giacchè era sua ferma persuasione che i sani e sommi intelletti difficilmente discordano tra loro (2).

Il problema della conoscenza ci porta al centro della filosofia rosminiana, poichè la chiave di volta di questo problema, come dell'intero sistema, è l'idea dell'essere, ossia l'essere ideale. Il Rosmini fa risultare la conoscenza (non però ogni conoscenza) da tre specie di elementi che chiama: *estrasoggettivi*, o elementi esterni; *soggettivi*, che sono le leggi provenienti dalla natura del soggetto conoscente; *oggettivi*, che si riducono poi all'essere, di cui abbiamo un'immanente intuizione.

Il Rosmini ha cura di distinguere costantemente gli elementi soggettivi da quelli oggettivi, di modo che quando egli parla dell'*oggetto*, egli intende l'*essere*, che non emana dal soggetto, nè da esso può ricevere alcuna passione; l'essere invece viene dato al soggetto umano dal di fuori, cioè da Dio, il che significa dare all'uomo il lume d'intendere tutte le cose, cioè significa renderlo un essere intelligente. « Per me, scrive il Rosmini, niuna mente può intendere mai altro che essere, non può ragionare d'altro che di essere, non può affermare altro che essere, sicchè l'essere è essenzialmente l'oggetto intuibile, e perciò il lume dell'intelligenza, tolto il quale essa non può più nè intendere, nè affermare, nè giudicar cosa alcuna, e però ella stessa non esiste oggimai più. L'*intuizione dell'essere* dunque non forma solo l'intelligenza umana, ma tutte le intelligenze che sono o sono possibili » (3).

L'essere oggetto, per sè, non è conoscenza di qualche cosa;

(2) Lettera ad Alessandro Pestalozza in « Introduzione alla filosofia », Casale 1850, p. 429.

(3) Lettera a Benedetto Monti sull'essenza del conoscere, 1841, in « Introduzione alla filosofia », cit. p. 347.

esso è condizione della conoscenza, la quale risulta dall'intervento del soggetto.

Le leggi soggettive che procedono dalla natura umana, di cui parla il Rosmini, sono quelle che determinano la conoscenza *umana*, e danno alla nostra conoscenza quel carattere distintivo che la separa da quella di tutti gli altri esseri intelligenti che sussistono o possono sussistere diversi dall'uomo. Queste leggi soggettive mettono dei *limiti* alla conoscenza, che si conforma così in modo speciale, configurando e insieme concorrendo a produrre la materia del conoscere, e il contenuto stesso della conoscenza. Occorre dire subito che questa parte soggettiva, che entra nella conoscenza dell'uomo, non toglie affatto a questa la sua veracità, perchè rimane sempre in fondo a ogni conoscenza un elemento assoluto che è l'essere, che aiuta a distinguere la parte oggettiva dalla soggettiva della sua propria cognizione e dichiara quella assolutamente vera e questa vera relativamente.

Il Rosmini ha chiamato l'essere ideale, o idea, anche (essere) *possibile*, in considerazione di ciò che nulla può sussistere, se non a condizione che sia possibile. La possibilità dunque della cosa (posto che il reale in se stesso non è altro che il sussistente, e l'ideale non è altro che il possibile), è la cosa stessa intuita dalla mente nella sua *essenza*, quando la mente non giudica ancora che la cosa intuita sussista realmente; giacchè pretendere che della cosa intuita la mente faccia un giudizio esistenziale è scambiare il possibile col sussistente, e cadere quindi nell'equivoco in cui è caduto il Gioberti che attribuì al possibile l'esistenza, perchè, egli diceva, se il possibile non è in qualche modo esistente, non è neppure possibile.

Il Rosmini però tiene a far ben presente che neppure l'essere ideale può stare senza reale. L'essere ideale è l'essere possibile in quanto è intuito, ossia è l'essenza dell'essere non necessario. Dunque lo stesso concetto dell'essere ideale involge il termine correlativo di una mente che lo intuisca; e la mente essendo un soggetto reale, dunque l'ideale non può stare senza il reale. In questo senso sono correlativi l'essere ideale e l'essere reale, e d'una relazione completamente scambievole. (Il Rosmini poi ammette una terza forma primordiale dell'essere che chiama *essere morale*, che fa correlativa anch'essa alle prime due, di cui diremo a suo luogo).

Ma che cosa, ora, è *realtà*? Giacchè la realtà non è tutto l'essere, e nell'essere vi è realtà. Abbiamo visto che l'essere ideale è

lo stesso *essere* contemplato dalla mente nella sua idealità: esso è dunque essere. Ora per il Rosmini l'essere in quanto luce alla mente umana prende il nome di *idea*; in quanto opera nel sentimento prende il nome di *realtà*, ossia, se si vuole, di *cosa* in senso stretto. Il Rosmini non rifiuta del tutto il detto scolastico, che *verum et ens convertuntur*, pur che s'intenda nel senso che il vero è lo stesso essere ideale in quanto rende conoscibili le cose reali, e perciò in quanto è lume, tipo od esemplare all'artefice che ha virtù di produrle, ed è regola e norma al critico che vuol giudicare se sono ben prodotte. Il vero dunque si converte con l'ente, perchè il vero non è altro che l'ente stesso ideale assunto agli uffici indicati.

Questo è un punto molto delicato della dottrina del Rosmini, che diede origine a molte discussioni ed ai maggiori dissensi, soprattutto perchè si credette che l'essere intuito dalla mente fosse un'astrazione della mente stessa: il che egli nega recisamente. Il Rosmini dichiara che l'atto dell'astrazione non si può fare che sopra enti già concepiti; perciò la *concezione degli enti* è manifestamente anteriore all'*astrazione* che si fa su di essi, e la concezione degli enti suppone che l'uomo sappia già che cosa sia *essere*. Egli stabilisce quindi che l'intuizione dell'essere privo di determinazioni generali e speciali preceda alla concezione degli enti, e questa all'astrazione, sebbene da principio quell'intuizione sia in noi senza che ne abbiamo coscienza. Pensa il Rosmini che di nessuna cosa abbiamo coscienza, se non per un atto di *riflessione* che facciamo su di essa: atto però che non facciamo sempre. Tuttavia per rendermi consapevole di intuire l'essere, devo riflettere sopra questa intuizione; e poichè i concetti delle cose a me venuti con l'uso della sensazione non contengono puramente l'essere, ma lo contengono arricchito di certe determinazioni, riflettendo su quelli, non posso trovare l'essere puro, se non astraggo dalle determinazioni che lo limitano; così accade che l'astrazione mi sia necessaria non per avere l'intuizione dell'essere puro che precede a tutto, ma per rendermi consapevole d'averla.

Bisogna dunque ben comprendere che l'oggetto ideale non è una produzione della mente, e tuttavia altro dalla cosa reale. L'oggetto ideale è una cosa eterna che illumina la mente; un modo primitivo dell'essere che ha la sua sede in Dio stesso; un lume essenziale che forma l'essenza del conoscere. Perciò l'essere in quanto è ideale, esiste in un modo così diverso dall'essere in quan-

to è reale, che fra l'un modo e l'altro non c'è nulla di comune, ma tutto è differenza. Le due forme dell'essere sono quindi categoricamente differenti, pur essendo medesimo l'essere. « La difficoltà di entrare in queste sentenze, scrive il Rosmini, nasce dall'estrema malagevolezza che si prova in ammettere, che oltre il reale, v'abbia un altro modo di essere; si vorrebbe ridur tutto al reale e a modificazioni o produzioni del reale; e ciò che non si riduce a questo, credesi doversi chiamar nulla; pregiudizio veniente dal trovarsi la mente umana tanto impacciata colle realtà corporee » (4).

Il Rosmini ritiene che il gran problema della filosofia sta nel sapere « che cosa sia il conoscere », che poi si riduce a sapere « che cosa è l'idea », essendo appunto l'idea ciò che fa conoscere. Ora sappiamo che l'essere ideale universale si conosce per semplice intuizione; soggiungiamo che l'ente particolare e reale si conosce per affermazione, e che una cognizione per intuizione deve precedere quella per affermazione. Tanto il modo di essere *ideale* quanto il modo di essere *reale* sono due veri modi di essere: ad entrambi spetta la qualifica dell'esistere, ma per comodità di linguaggio è riserbato al solo modo dell'essere reale la qualifica del « sussistere » o della sussistenza. La conoscenza per affermazione ci fa quindi conoscere gli enti particolari e reali nella loro sussistenza attuale, e si ha in occasione del sentimento, o di qualche altro segno che tenga luogo del sentimento. Questa conoscenza della sussistenza di un ente suppone che si conosca l'essenza dell'ente almeno in universale, altrimenti il sentimento rimarrebbe cieco ed inintelligibile non avendo ancora ricevuto l'essenza che lo fa conoscere; d'altronde l'ente senza sentimento non potrebbe essere affermato nella sua realtà.

La realtà degli enti particolari è data quindi da un giudizio affermativo in cui entra l'essenza dell'essere e il sentimento: tale giudizio è possibile per l'unità dell'uomo, per la semplicità dello spirito umano, giacchè quell'io, o soggetto umano che sa che cosa è ente, è quello che ne prova in se stesso l'azione, essendo appunto il sentimento un'azione dell'ente: ecco dunque la *sintesi naturale primitiva* o *percezione intellettuale*, con la quale si prende notizia della realtà. Si noti bene però che il Rosmini parla di *affermazione*, che il soggetto fa di sè che l'ente sussiste, non di giudizio, per evitare l'obbiezione che un tale giudizio non sia possi-

(4) Lettera a B. Montt, cit. p. 352.

bile, quando il termine sentimento, cioè la realtà, ancora non si conosce. Questa sarebbe invero la difficoltà di tutti i giudizi, non solo di quello affermativo; difficoltà che si vince, qualora si osservi che il giudizio non si ha fino a quando i suoi termini, soggetto e predicato (cessando di rimanere separati), non siano congiunti fra di loro, di modo che basta che i due termini siano atti a formare un giudizio quando sono già uniti, e non importa se prima di unirsi non siano termini idonei al giudizio. La difficoltà sorge quando si suppone che il principio che unisce il predicato e il soggetto sia l'intelligenza (ossia la volontà intelligente): e certo l'intelligenza non unisce i due termini, se non a condizione di conoscerli prima. Senonchè il principio che li unisce è la stessa *natura*, per l'unità dell'uomo e per la semplicità dello spirito umano: infatti l'unione dell'essenza dell'ente e dell'attività sentita dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'essere *conoscibile* e dell'essere *attivo* (sentito). Ora se la natura unisce questi due elementi, unendoli, li ha anche resi idonei ad essere termini del giudizio, perchè sebbene il sentimento prima dell'unione col l'ente ideale fosse incognito e però non atto ancora a divenire uno dei termini del giudizio, tosto che la natura lo mise insieme e lo congiunse coll'ente ideale mediante l'affermazione spontanea, esso è divenuto cognito e quindi idoneo ad essere uno dei termini del giudizio. Se si chiama *soggetto* il sentimento, ossia la realtà, si capirà la ragione per la quale il Rosmini afferma ripetutamente che questa affermazione primitiva, questo primitivo giudizio produce il suo proprio soggetto (5). Si vede così che l'affermazione di un ente reale merita il nome di giudizio quando essa è formata, e non prima. Mediante la sintesi primitiva (affermente), dunque, il Rosmini ritiene sciolta la questione dell'origine delle idee, e quindi quella della conoscenza. Noi conosciamo dunque *naturalmente* le cose, e la spiegazione di questo conoscere è data dalla riflessione, la quale trova nella sintesi primitiva il soggetto e il predicato, che la ragione, forza unica dello spirito, aveva messo insieme coll'unire l'essere e il sentimento.

Questa posizione della conoscenza, che è fondamentale, il Rosmini ha voluto confrontarla con la dottrina di S. Tommaso. Egli è d'accordo sul punto che l'intelletto induce gli universali parten-

(5) *Sistema filosofico*, nn. 42-45.

(6) V. il mio saggio: *Conoscere ed essere in Rosmini con particolare riferimento alla dottrina di S. Tommaso*, in « *Humanitas* » (1948) anno III, n. 10.

do dalla considerazione dei singolari, ma dissente sul punto che l'induzione non si applica per l'idea dell'essere in universale, che è data alla mente per intuizione. Per ricavare gli universali dai singolari occorre che l'intelletto abbia in sè i singolari, non quali corpi materiali e semplici rappresentazioni, bensì quali singolari intellettivi; e ciò perchè l'astrazione non può operare nè sopra corpi materiali, o sensazioni, o rappresentazioni, ma soltanto sopra un oggetto che sia stato ricevuto prima dall'intelletto. L'astrazione infatti è un'operazione tutta spirituale che non si realizza dividendo la cosa materialmente (6).

Secondo il Rosmini, nella dottrina di S. Tommaso occorre tener fermo alla distinzione tra il *quod intelligitur*, cioè l'oggetto primo dell'intelletto, che non è l'ente e il vero comune, bensì l'ente e il vero considerato nelle cose materiali; e il *quo intelligitur*, ossia il mezzo, la *species* con la quale si intende: ciò significa che S. Tommaso distingue la *cognizione materiata* dalla *cognizione formale*. « Nell'ordine della cognizione materiata, scrive il Rosmini, la prima cosa che si conosce è l'ente e il vero considerato nelle cose materiali, e non in separato da esse » (7) Quivi il Rosmini riscontra la sua dottrina della percezione intellettiva, che non è la sola percezione delle cose materiali (nel qual caso si troverebbe nell'orbita del sensismo), ma dell'ente e del vero considerato nelle cose materiali.

Il principio espresso dal *quo intelligitur* non è per il Rosmini che « la specie che informa l'intelletto nostro e il fa veggente », cioè l'idea dell'essere. Gli allegati passi tomistici sono i seguenti: « *Obiectum intellectus est ens vel verum commune* » (S. Theol., I, q. 55 a. 1); « *Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus* » (S. Theol., I, q. 70 a. 6). L'oggetto quindi dell'intelletto è l'ente e il vero comune, l'idea dell'essere in universale, non già l'ente e il vero particolare.

Cosicchè l'ente che per primo conosciamo come *oggetto* è l'ente che cade sotto il senso e l'immaginazione, e propriamente la sua *quidditas* o essenza, secondo l'inequivocabile passo tomistico che il Rosmini cita: « *Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis quae sub sensu et imaginatione cadit* » (S. Theol., I, q. 85 a. 5); ma l'ente col quale (quo) prima conosciamo

(7) *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, Milano, Pogliani, 1836, p. 649.

come specie, è l'ente comunissimo, ossia l'idea dell'essere in universale, l'*obiectum comune*, non l'*obiectum proprium*, che è l'oggetto della riflessione che l'intelletto fa sulle specie nostre con le quali conosciamo le cose reali. Dice infatti l'Angelico: *Illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma, quia forma est quo agens agit* » (S. Theol., I, q. 55 a. 1).

Vi è poi la questione riguardante l'astrazione, con la quale S. Tommaso ricava gli universali dai particolari. Il Rosmini, a questo proposito, afferma che l'Aquinate fa oggetto dell'astrazione i particolari intellettivi, osservando che l'analisi suppone la sintesi e che lo spirito può scomporre (cioè analizzarlo) soltanto ciò che prima ha composto mediante la percezione. Senonchè S. Tommaso non parla solo di astrazione; egli parla invece di due operazioni, la prima delle quali chiama illustrazione delle immagini (*illustrari phantasmata*), l'altra, astrazione delle immagini (*abstrahere phantasmata*) (v. S. Theol., I, q. 85 a. 1 ad 4 um). Dove l'astrazione segue l'illustrazione, e per illustrazione il Rosmini intende universalizzazione, che è l'operazione colla quale all'occasione delle immagini si formano le idee e si intendono i sensibili. L'equivoco può sorgere quando si scambi il processo di universalizzazione con quello di astrazione (Cfr. *Nuovo saggio*, n. 495 n. 1). Le immagini vengono illustrate dall'intelletto agente allo scopo di astrarne poscia le specie intelligibili. « *Illuminantur quidem (phantasmata) quia phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* » (S. Theol., I, q. 85 a. 1 ad 4 um). Il Rosmini interpreta dunque che dalle immagini per sè prese non si può astrarre cosa alcuna, se prima non diventino esseri intelligibili mediante la luce dell'intelletto agente. Prima di astrarre quindi dalle immagini, occorre *aggiungere* ad esse la luce dell'intelletto agente: e ciò torna a dire che l'analisi suppone la sintesi. Il Rosmini vede nella illuminazione di S. Tommaso la sua percezione intellettuale dei singolari, cioè la sintesi di dato dell'esperienza sensibile e di idea dell'essere. A parte la diversa impostazione, il Rosmini mira a stabilire l'identità della sua dottrina gnoseologica con quella di S. Tommaso, ed osserva che la luce dell'intelletto agente aderisce all'intelletto come sua forma, *per modum formae permanentis*: di modo che la specie intelligibile è quel principio che informa l'intelletto e col quale esso intende: « *species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo intelligit intellectus* ». Così finalmente il Rosmini conclude che « la dottrina

di S. Tommaso conviene dunque colla mia a capello, o a dir meglio, la mia con quella del Santo Dottore » (*Rinnovamento*, cit. p. 653).

La quale conclusione ho cercato di illustrare nel mio breve scritto citato, manifestando i dubbi che può lasciare; ma ritengo che essendo un punto tanto fondamentale, sia stato piuttosto trascurato dagli studiosi del Rosmini, i quali, forse per preconconcetto di scuola, hanno creduto di poterlo troppo facilmente incasellare, come suole avvenire per i filosofi che suscitano forti interessi. Così si è potuto anche accusare il Rosmini di psicologismo, con evidente riferimento alla sua dottrina gnoseologica; ma le parole rimangono pur sempre parole, quando non siano convalidate da precise e documentate dimostrazioni. L'Autore della *Psicologia* non può essere accusato di psicologismo, soltanto che si abbia presente l'analisi del principio conoscitivo, per cui l'ente è il termine del pensiero, e i rapporti dell'anima con le leggi ontologiche e cosmologiche. Ma il psicologismo risulta asserzione del tutto arbitraria, qualora ci facciamo a studiare l'essere reale, che per il Rosmini è soggettivo. E' bensì soggettivo, ma non è tutto l'essere: è invece una forma dell'essere che consta nella nostra esperienza, e la sua radice è il soggetto umano, l'Io. Questa inserzione dell'Io fatta dal Rosmini nella dottrina dell'essere costituisce la sua originalità e la sua modernità, giacchè con essa ha voluto prendere posizione contro il soggettivismo diffuso nella filosofia moderna. L'essere reale è il mondo della esperienza umana, il mondo del soggetto, oltre al soggetto assoluto che è Dio, ma questo perfettamente distinto da quello. Solo per il soggetto umano tuttavia l'essere reale è una forma dell'essere, giacchè l'essere totale è tutto presente a Dio. A questo punto la dialettica viene determinando le forme categoriche dell'essere, del tutto distinte tra loro, e che già conosciamo: esse sono le forme: ideale, reale, morale.

L'ontologia, per il Rosmini, tratta dell'essere reale datoci dall'esperienza, quindi dell'essere reale contingente in rapporto coll'essenza dell'ente da noi intuita per natura, lasciando alla dialettica il compito di vedere come si costituiscano le distinzioni degli esseri nell'essere. Ora l'essenza dell'ente è identica in tutte e tre le forme dell'essere, e queste forme sono al tutto distinte ed incomunicabili; essa riguarda quindi anche l'essere reale, senza però identificarsi con esso. Nota acutamente il Rosmini che la forma ideale non può concepirsi senza l'essenza dell'essere, perchè essa è appunto « essenza dell'essere in quanto è conoscibile » (cioè in

quanto è per noi, per il soggetto umano); ma che la forma reale si concepisce priva per sè dell'essenza dell'essere. In questo caso, la forma reale non acquista il nome di ente, nè di oggetto, e non è concepibile se non perchè vi si aggiunge l'essenza dell'essere, la quale le dà quell'atto di essere che le mancherebbe. Così in parte si spiega l'origine dell'essere contingente, la sua creazione (8).

In quanto l'ente è reale, esso ha la proprietà di essere forza e di essere sentimento attivo e individuo, e quindi soggetto. Senonchè il principio senziente, ossia il soggetto, può avere per suo termine una cosa diversa da sè, come sarebbe l'estensione e il corpo; questo termine non è nè oggetto nè soggetto, ma, essendo fuori del soggetto, è chiamato dal Rosmini *estrasoggetto* e, come tale, ha un'esistenza soltanto relativa al soggetto, di cui è termine: così i modi dell'ente reale sono due, il soggettivo e l'estra-soggettivo.

Prescindiamo, per semplificare, dalla forma dell'essere morale; e osserviamo che quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge che esso ha un ordine interno, di cui tratta appunto l'ontologia; tra le leggi di quest'ordine, è quella del *sintetismo dell'ente*, che si manifesta in molti modi, ma principalmente mediante questa verità, che l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esiste anche sotto le altre due, sebbene al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante per sè e percettibile in un modo distinto (9).

Venendo ora a quell'essere reale che è l'Essere assoluto, Dio, di cui tratta la teologia naturale, occorre anzitutto mettere in chiaro (anche per evitare la vecchia e infondata accusa di panteismo) che il Rosmini pensò sempre e scrisse che l'essere *necessario* sta dinanzi alla mente umana, ma negò sempre che sia intuito continuamente dalla mente questo essere necessario nella sua forma di realtà, e ciò non solo per l'assurdo teologico che ne verrebbe ammettendolo, dato che così noi vedremmo Dio per natura; ma di più per la semplice ragione che l'osservazione interna del fatto del nostro spirito ci dice che noi non abbiamo quella percezione della realtà divina, la quale poi, d'altra parte, non è necessaria a spiegare l'origine delle nostre idee, ecc. Tuttavia dal-

(8) *Sistema filosofico*, n. 168.

(9) *Sistema filosofico*, n. 173; cfr. l'importantissima *Lettera a P. Barone sulle diverse forme dell'essere*, in « Introduzione alla filosofia », cit. p. 421-24.

l'essere che sta davanti alla nostra mente nella sua forma ideale, si può passare « per via di ragionamento », afferma chiaramente il Rosmini, a concludere, che quell'essere identico che a noi si comunica come ideale, deve essere in se stesso anche reale, e un reale necessario e infinito altrettanto che ideale, benchè questa sua realtà ci sia nascosta nell'ordine della natura: e infatti nel semplice ordine naturale noi non possiamo percepire che una realtà finita, e la percezione della realtà infinita è poi ciò che costituisce l'ordine soprannaturale (10). Perciò l'ente nella sua totalità e pienezza non è dato naturalmente all'esperienza dell'uomo, e l'uomo non può sapere *come* esso sia, sebbene possa sapere *che* è in un modo che trascende l'intelletto umano; è insomma la conoscenza che si dice *negativa*, di cui tratta la teologia naturale.

Il Rosmini ha attribuito la massima importanza alle prove dell'esistenza di Dio tratte dall'essenza dell'ente e dalla forma ideale, pur ammettendo come valida anche la prova tratta *a contingentia mundi*. La prova dall'essenza dell'ente che si intuisce argomenta che essa non è nulla, bensì cosa eterna e necessaria. Tale però non potrebbe essere se non sussistesse identica anche sotto la forma di realtà e di moralità. Perciò l'essenza dell'ente è infinita, ed esistente sotto le tre forme è l'essere infinito, assoluto, Dio (11). Questa dimostrazione suppone che « l'essere esiste », proposizione nota per sè anche rispetto a tutti gli uomini, e in questa si trova, colla riflessione, implicitamente contenuta l'altra che « Dio esiste », la quale non è contenuta come il più contiene il meno, ma come il concetto del condizionato contiene implicitamente la sua condizione.

La prova tratta dalla *forma ideale* è quella che considera tale forma come oggetto eterno (12), il quale suppone un soggetto eterno. La forma ideale è luce eterna, illimitata, onde questo soggetto deve avere una sapienza infinita. Ora, un soggetto che nello stesso tempo esiste come soggetto infinito, ha la massima sua unione con l'oggetto, sicchè è l'atto infinito della bontà o perfezione morale che costituisce la terza forma primordiale dell'essere. Questo essere è dunque assoluto, Dio (13).

(10) V. *Lettera a P. Barone*, cit. p. 423; *Sistema filosofico*, n. 177.

(11) *Sistema filosofico*, n. 178; *Teosofia*, I, nn. 298-301.

(12) Così nella *Teosofia* compendia la dimostrazione a priori tratta dalla natura dell'oggetto, ossia dall'intelligibile: « L'oggetto è necessario perchè senza di esso nulla è possibile, e se nulla è possibile, nulla esiste: dunque è necessaria una prima intelligenza » (Vol. II, n. 744).

(13) *Sistema filosofico*, n. 179; *Teosofia*, II, n. 797, V, p. 144.

Il Rosmini ammette anche la dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'essere reale percepito dall'uomo: è la dimostrazione per la quale la mente sale dal contingente al necessario, alla prima causa e ragione di tutto. Egli conosceva bene ciò che, a questo proposito, aveva scritto S. Tommaso: « *Quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota* [i. e. propositio: Deus existit], *sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus* » (S. Theol., I, q. 2 a. 1).

L'Aquinate ricorreva, per dimostrare l'esistenza di Dio, agli effetti; e il Rosmini nota che la sua dimostrazione *a priori* non ripugna ai principii generali di S. Tommaso, giacchè infine la sostanza della sua dottrina sta in questo, che l'esistenza di Dio non è nota all'uomo per sè, cioè senza alcun'altra proposizione media da cui si dimostri, sia poi questa proposizione media conosciuta da noi immediatamente o per esperienza (14). Inoltre il Rosmini è persuaso che è conforme al pensiero tomistico il concedere come noto all'uomo per natura quello che è cognizione universalissima e indeterminata, e il riconoscere che l'oggetto di questa cognizione non è Dio stesso, che è un essere determinatissimo.

Rimanendo nell'ordine della natura l'uomo quindi non può conoscere Dio se non col ragionamento. L'uomo ne scopre l'esistenza paragonando gli enti che intuisce e che percepisce coll'essenza dell'ente, e osservando che essi non la esauriscono, e che d'altra parte essa dev'essere esaurita, realizzata completamente, e ciò per l'esigenza dell'essenza stessa dell'ente che intuiamo che richiede un soggetto assoluto. Ma di quest'essere assoluto che non intuiamo, che non percepiamo, nulla possiamo sapere di più di quanto ci mostra la stessa esigenza dell'essenza dell'ente, oggetto dell'idea. Ecco perchè la conoscenza che abbiamo della natura divina si potrebbe anche chiamare negativa ideale.

La terza forma dell'essere è quella morale, che si ha nella considerazione dell'identità dell'essere, in quanto appunto l'essere è identico nella forma oggettiva e nella soggettiva. Se c'è un tal vincolo tra queste due forme, esso costituisce una terza forma, nella quale l'essere è. Questo vincolo non è nulla; è esso stesso l'essere; e poichè in ciascuna delle due forme c'è intero l'essere, l'unione di esse deve abbracciare tutto l'essere unitamente

(14) *Teosofia*, I, n. 299 nota 2.

nell'una e nell'altra forma: dunque c'è tutto l'essere sotto la forma di unione, ed è questo appunto l'essere morale. Questa comunicazione delle due forme suppone che l'essere sia per sè amato, cioè che quell'essere che è assolutamente essente, e che è anche per sè noto, sia anche per sè amato: ora l'essere per sè amato è una terza forma in cui è lo stesso essere, la quale tuttavia non toglie l'unità perfettissima dell'essere.

Le tre forme dell'essere sono quindi assolute, di modo che l'essenza dell'essere suppone le tre forme, e nessuna di esse può stare senza le altre due, nè due senza la terza. Infatti nell'essenza ideale dell'essere vi sono anche le altre due forme, non nel modo loro proprio, ma nel modo ideale; perchè l'essenza ideale dell'essere comprende tutto l'essere, ma sempre al suo proprio modo, che consiste nel farlo conoscere *idealmente* e non nel comunicarlo *realmente*, o *moralmente*. Se dunque anche la forma reale e la forma morale si contengono idealmente nella forma ideale, da questa, che rappresenta la necessità dell'essere, si potrà dedurre la necessità delle altre due forme, e la loro necessità è la loro ragione. Avverte però il Rosmini che la forma reale e la morale sono nell'essere ideale indistinte, fino a tanto che comunicandosi a noi almeno la forma reale ce ne formiamo il concetto, e quindi paragonandole alla forma ideale, da essa le distinguiamo. La forma ideale dunque diventa allora eloquente per noi, ci rivela nuove cose. Ora il conoscere per via di percezione il reale è condizione necessaria alla nostra speculazione, ma non è condizione all'esistenza delle dette forme. Cosicchè l'essere ideale contiene la ragione che spiega le tre forme dell'essere (15).

La *Teosofia* ragiona ampiamente sulle tre forme dell'essere e sulla loro categoricità; di quelle tre forme cioè di cui l'uomo ha notizia nella sua comune esperienza, in quanto egli sa bene (anche se di ciò non chiede dimostrazione) che quando parla di ideale non intende già il reale che noi e le cose sono; nè quando parla del morale non intende nè l'ideale nè il reale, perchè sa bene che il morale non è ogni reale e non solo l'ideale. Sicchè sono forme alle quali si riduce ogni manifestazione di essere: forme esclusive, irriducibili, perchè non c'è alcunchè di quanto conosciamo o sperimentiamo o amiamo che non possa esser ridotto ad esse. Il Rosmini, quindi, nel dare la teoria delle tre forme assolute dell'essere, è rimasto sul piano della stessa esperienza, di quella espe-

(15) *Teosofia*, I, nn. 148, 166, 173, 176.

rienza che consta comunemente, ben lungi dal voler meravigliare o stupire. Anche qui vediamo la prova del suo fondamentale realismo, che esclude la costruzione immaginaria o fantastica sotto la specie delle esigenze speculative. Bisogna tener conto di ciò, quando si voglia intendere bene il Rosmini, all'infuori di ogni pregiudizio dottrinale o di scuola.

Notiamo finalmente come il sistema filosofico rosminiano abbia carattere sapienziale: carattere da cui non furono alieni gli antichi filosofi che attribuirono alla filosofia il valore normativo ed etico. Il Rosmini considera la verità come primo elemento della sapienza, nella quale la verità diventa operativa: e la sapienza è poi la vita conforme a verità, in cui consiste la virtù. Quando la filosofia diventa sapienza perde del tutto il suo carattere intellettuale ed astratto; allora avviene che la scienza non è separabile dalla virtù morale; giacchè il Rosmini osserva che è più facile comporre un essere vivente ed intelligente accozzando insieme elementi materiali mediante operazioni chimiche, che comporre la filosofia senza l'amore della verità e della virtù. La filosofia rappresenta fedelmente e quasi disegna l'essere, e l'essere, ordinato nella sua essenza, avendo principio mezzo e fine, cioè sussistenza, intelligibilità e amabilità (da cui poi la virtù e, quale sua appendice, la felicità); così la filosofia dopo aver rilevato l'ente come principio e l'ente come mezzo, deve terminare e riposare nella scienza della virtù e della felicità. Cosicchè la disposizione più necessaria allo studio della filosofia consiste nella moralità dell'uomo: condizione questa che ai nostri tempi quasi più non si verifica.

La filosofia sapienziale implica pertanto il passaggio al soprannaturale, nel quale stato possiamo procedere, se è vero, come pensa il Rosmini, che « il metodo col quale l'uomo viene illuminato nell'ordine delle cose soprannaturali proceda identico a quello col quale egli viene illuminato nell'ordine delle cose naturali » (16).

L'insegnamento soprannaturale si compone di due parti: del *lume interiore* e della *rivelazione esteriore*, che la predicazione ed il magistero ecclesiastico perpetua nel mondo, e che il divino Maestro Gesù Cristo iniziò quando disse: « *Principium, qui et loquor vobis* » (Giov., VIII, 25): se per *principium* intese il lume interno, che è principio di ogni verità e conoscenza; e dicendo: *qui et loquor vobis* esprime quell'esteriore comunicazione con la quale si

(16) *Discorso sugli studi dell'autore*, n. 82.

rivolse agli Apostoli e intese di parlare a tutti gli uomini. Giacchè la comunicazione della verità per mezzo della parola è la vita più fruttuosa e spedita per la quale gli uomini passano dall'ignoranza al possesso del sapere; onde « l'autorità è il naturale pedagogo », che incammina più direttamente e più pienamente alla scienza.

La filosofia (sapienziale) non si limita quindi all'opera della riflessione: chè, se vi si limitasse, non potrebbe intendere questo magistero soprannaturale, anzi non intenderebbe neppure la natura del magistero naturale della verità.

Nella notizia delle cose naturali c'è un primo lume interiore, che c'è pure nella notizia delle cose soprannaturali: esso è la verità che assume poi varie forme, le quali costituiscono tutte le cognizioni che non eccedono la natura; ed è anche la verità che assume varie forme, le quali costituiscono tutte le cognizioni soprannaturali. Ma mentre il primo lume che riguarda le verità naturali è l'essere *ideale* e indeterminato; il primo lume delle verità soprannaturali è ancora l'essere ma non puramente ideale, sibbene sussistente e vivente, cioè Dio. Che se l'uomo è un soggetto *reale* non può fermarsi all'idea, ma aspira a congiungersi col reale. E sebbene il reale dato all'uomo nella natura è finito, l'idea infinita gli mostra la possibilità di un altro reale necessariamente infinito, che non è dato all'uomo. Ebbene, questo infinito reale è dato inizialmente all'uomo nel lume soprannaturale, che Dio gratuitamente gli aggiunge: la percezione di questo lume sostanziale e sussistente è la percezione del Verbo divino. A questo punto il desiderio riposa, e l'uomo, così, anche nella vita presente, si sazia.

Abbiamo detto che il primo elemento della sapienza è la *verità*; il secondo è la *volontà*, quando con tutte le sue forze si conforma alla verità conosciuta, in cui sta il concetto della virtù. I due elementi della sapienza, conoscenza e virtù, « quando dall'ordine naturale si trasportano nell'ordine soprannaturale, s'avverano e realizzano in modo così sublime, che l'uno e l'altro si trovano consistere in un cotal contatto e commercio di Dio medesimo: tien luogo della conoscenza il Verbo percepito; tien luogo della virtù lo Spirito Santo vivente ed operante nell'anima umana: onde della sapienza, di cui la virtù è la parte formale, sta scritto che Dio stesso « la creò nello Spirito Santo » (*Eccl.*, I, 9); ed è questo

Spirito che combatte a favore dell'uomo e nell'uomo e coll'uomo contro la carne » (17).

Orbene se la verità nel nuovo significato esprime Dio nella persona del Verbo, la nuova parola *Carità* esprime il medesimo Dio nella persona dello Spirito Santo; « chi ha questa verità ha con essa la carità che l'adempie e chi ha questa carità ha la verità adempita » (18). Verità e carità sono dunque due parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro agli uomini; e significano cose diverse, ma ciascuna di esse comprende l'altra. Di qui si vede non solo perchè la sapienza cristiana si riduca all'imitazione di Cristo, ma anche come questa imitazione sia possibile agli uomini, e possibile in un modo del tutto singolare e meraviglioso. In questa carità esercitata nella verità consiste l'opera della Sapienza cristiana. Cosicchè come il Rosmini distingue dalla verità naturale e incompleta la verità soprannaturale e sussistente, in tal modo anche la carità, che a questa corrisponde, si distingue dall'amore naturale oggettivo, che costituisce la virtù naturale: limitato e imperfetto questo; fine assoluto dell'amore quello che è Dio Uno e Trino, onde la carità di Cristo prende le due forme della paternità e dell'umanità, e termina finalmente in Dio.

Da questo sguardo sintetico, che coglie gli aspetti principali, si vede quanto la filosofia rosminiana possa oggi concordare con il pensiero contemporaneo, il quale, dopo l'idealismo e lo storicismo, si è dissolto nella più esasperante forma di soggettivismo, che è l'esistenzialismo. La filosofia parla oggi un linguaggio unico per la bocca di ogni filosofo, onde la critica e la polemica soverchiano la verità, e non ci si intende più. La polemica antidealistica e antisoggettivistica, già perseguita dal Rosmini, aveva messo in luce l'errore fondamentale, ma ciò non era bastato a ritrarre le menti dal percorrere la via inclinata sulla quale si erano poste. Il Rosmini aveva richiamato il principio fondamentale dell'oggettività e su questo aveva fondato il suo sistema, che continuava la migliore tradizione della filosofia perenne; ma faceva posto anche alle esigenze imprescindibili della soggettività rivalutando il soggetto dell'esperienza e movendo alla critica decisiva dell'idealismo soggettivistico: con ciò egli prendeva posto nel pensiero moderno.

Far valere il principio dell'oggettività voleva dire distinguere nell'esperienza l'ideale dal reale, far valere contro l'idealismo la esigenza realistica e quindi il mondo della natura e del sopran-

(18) *Discorso*, cit. n. 100.

naturale, dando rilievo ai valori fondamentali della persona disconosciuti dal panlogismo e dalla critica. Vi sono oggi sparsi qua e là dei motivi che possono essere ricondotti alla filosofia del Rosmini: motivi che rispecchiano ancora il tentativo di una sistemazione organica della realtà e del sapere (ad es. nel Blondel, nell'esistenzialismo cristiano, nelle varie forme di spiritualismo, in certe ricostruzioni della nuova logica, ecc.); ma sono motivi ancor deboli, incerti, troppo ancorati tuttora al relativismo fenomenologico e al soggettivismo della critica kantiana. Credo che una rimeditazione del *Cogito* cartesiano (già cominciata a fare dal Le Senne) potrebbe giovare a uscire dal soggettivismo per attingere di colpo l'oggettività, la quale dovrebbe poi essere consolidata e assicurata col metodo dell'osservazione e dell'esperienza integrale senza sdegnare gli stessi apporti dell'empirismo e del buon senso, che già Cartesio credeva molto diffuso nel mondo.

Ma per quanto concerne il Rosmini molti pregiudizii lo tengono tuttora lontano da uno studio serio e organico. Da questi pregiudizii non sono estranee le vecchie polemiche, le parziali condanne, le schermaglie della malevolenza e dell'invidia; ma bisogna superarli se si vuole conoscere la verità di questo sistema che ad essa Verità s'intitola, non certo per orgoglio umano, ma per amore di quella sapienza che ha la sua fonte nell'Assoluto e nell'Eterno.

BRUNO BRUNELLO

IL PROBLEMA DELLA SCIENZA

I

1 - Richiesto di preparare una delle due introduzioni di quest'anno, ho voluto chiedere l'interpretazione autentica del tema proposto per il Convegno: essa è che si debba trattare il problema della scienza d'esperienza. Dunque la matematica resta fuori del quadro, o vi rientra solo perchè interpretata essa stessa come scienza di esperienza, o come scienza che non abbia altro scopo e significato fuor di quello di servire da strumento per una formulazione esatta delle scienze d'esperienza. Così inteso, il problema del Convegno di quest'anno è l'opposto di quello che mi propongo io nel volume al quale lavoro da cinque anni: giacchè io muovo da un concetto della matematica come scienza di possibilità pure, e la domanda allora riguarda come possano entrare in rapporto, da una parte, una scienza di puri possibili, dall'altra, il dato dell'osservazione o dell'esperimento. Negata o lasciata da parte una scienza di pure costruibilità logiche, la questione si restringe a questo dato dell'osservazione o dell'esperimento, e come possa l'uomo averne tal conoscenza che meriti il nome di « scienza ».

2 - Ma l'interpretazione autentica, nel restringere il tema nell'ambito della scienza d'esperienza, fa un'altra rinunzia, e questa, forse, malvolentieri: rinunzia a considerare « scienze » quelle che forse per essa sono scienze soprattutto, quelle cioè che si fondano su la pura ragione e su tal fondamento pervengono a schietta dimostratività. Tali scienze costituiscono per essa la base principale e più solida della filosofia: sicchè, quando essa domanda il rapporto tra scienza (intesa restrittivamente come scienza di esperienza) e filosofia (intesa essenzialmente come metafisica, nelle sue parti classiche, teologia, cosmologia e psicologia tutte razionali), essa domanda, con termini appena mutati, il rapporto tra

* Ben volentieri pubblichiamo le due relazioni introduttive al prossimo Convegno annuale dei Filosofi Cristiani a Gallarate. Una più ampia esposizione dei principi contenuti in queste due introduzioni e dei lavori del Convegno verrà data in un prossimo numero della Rivista (N. di R.).

scienze d'esperienza e scienze razionali pure, il cui fondamento di certezza è il ragionamento e la dimostrazione logica, certamente di accordo con l'esperienza, ma senza guida o controllo — in linea di diritto — da parte dell'esperienza medesima.

3 - Visto in questa luce, il tema rivela la sua implicanza maggiore. Ha avuto ragione la scienza d'esperienza « moderna » di staccarsi e infine contrapporsi alla metafisica rivendicando solo per sé il nome di « scienza » e negandolo alla metafisica? L'interpretazione autentica del tema del Convegno sembra non voler riaprire la questione: a che fare il processo alla storia? Prendiamone il risultato qual'è: la scienza d'esperienza « moderna » considera scienza sè sola: sia: qual'è allora la sua distinzione da quella che essa non considera scienza, la metafisica? Che se una distinzione ferma e netta si potesse trovare, si potrebbe procedere, tra « scienza » e metafisica, a una divisione di lavoro: nè sarebbe piccolo vantaggio.

4 - C'è però un'altra rinunzia, implicita nell'interpretazione autentica del tema: ed è la rinunzia a domandare se ci sia una conoscenza comune, cioè, in fondo, se ci sia una spontaneità conoscitiva che nelle menti umane affiori quale che sia il grado e il tipo di civiltà, di educazione e d'istruzione; e, dato che ci sia, come codesta spontaneità conoscitiva si distingua dalla scienza d'esperienza moderna, e questa da lei; e in che rapporto si pongano, da un lato, la spontaneità conoscitiva, dall'altro, la « scienza » come si è oggi configurata, con la filosofia, sia questa intesa come metafisica o, invece, in tutt'altro modo. Questo problema, che occuperà gran parte dell'Introduzione e della Conclusione del mio libro su la scienza, non rientra nel quadro dei problemi a cui il Convegno intende restringere l'attenzione e la discussione dei partecipanti. Forse una tendenza, dominante in certe scuole, dà il minor rilievo possibile alla spontaneità conoscitiva, se pure non la nega affatto: di conseguenza, lascia in iscena due soli agonisti, la « scienza » quale s'è modernamente costituita, e la filosofia, qual'è intesa in quelle scuole, come metafisica fondamentale: donde la domanda su la loro distinzione e sul loro rapporto.

5 - Poichè il mio punto di vista è tutto diverso, ma d'altra parte la sede adatta ad esporlo è il mio libro e non un incontro di pensatori di varie tendenze, il mio compito è dire, sul tema qual'è determinato dall'interpretazione autentica, quel tanto che io possa dirne senza venir meno a nessuno dei due miei doveri: da un lato,

nè tradire nè celare il mio schietto punto di vista; dall'altro, non far ad esso riferimenti che riescano indiscreti per copia o per insistenza quando si parla a pensatori di diverso parere. Enucleerò dunque dal tema principale alcuni temi particolari e mi fermerò a dirne cose che possano esser accettate anche da punti di vista diversi dal mio, senza mancare d'accennare, il più discretamente possibile, come quei temi si presentino a chi si ponga dal mio punto di vista.

6 - Primo tema: teoreticità o praticità della scienza? (E non ripeterò più che per « scienza » s'intende qui la scienza d'esperienza: esempio tipico la fisica, nella quale la chimica tende a confluire o addirittura a risolversi, e che del resto è, non dai soli fisicalisti professi, presa a modello di costituzione anche di altre scienze d'esperienza, aspiranti a diventare, se possibile, una fisica della vita biologica, psichica e sociale).

La domanda su la teoreticità o praticità della scienza è molto più complessa che non sembri a prima vista. Da una parte, tutto ciò che ha valore è utile: quindi l'utilità, la praticabilità, la praticità è di tutte le attività o forme spirituali, nè si potrebbe recare alla filosofia, comunque intesa, maggior ingiuria che giudicarla impraticabile, inutile, a paragone della scienza. Dall'altra parte, chi s'è avventurato a pensare la scienza come soltanto utile e non vera, è ancora in debito d'una dimostrazione che possa esser utile una nozione o cognizione che non sia vera affatto, neppure parzialmente. In realtà, nelle sue espressioni più serie, il pragmatismo non ha mai inteso che una nozione o cognizione potesse esser utile sebbene non vera, bensì, distinto il tipo di verità scientifica da altri tipi di verità quale la religiosa o la metafisica, ha affermato che un vero scientifico è tale quando è verificato, ed è verificato quando, assunto primamente come ipotesi, è confermato dalle conseguenze teoriche o dalle applicazioni pratiche che se ne ricavano. Ma, così intesa la verità della scienza, è addirittura tautologico che essa sia verificabilità in quell'esperienza alla quale soltanto si riferisce e della quale soltanto è verità.

7 - Senonchè, se nella scienza verità è verificabilità nell'esperienza, quanta o quale esperienza occorrerà perchè la verificazione in essa ottenuta abiliti la scienza a ritenersi certa dei propri veri, e di che tipo di certezza si tratterà? La discussione, cominciata quando la scienza, tra il Sei e il Settecento, prese consapevolezza rigorosa dei propri metodi, fini e limiti, è giunta, nel

corso di due secoli quali il Sette e l'Ottocento, a tal punto di maturità, che i suoi risultati sono ormai davanti agli occhi di tutti. Essi sono: che il processo di verifica non può mai ritenersi chiuso, quindi la certezza resta commisurata a tale processo non chiuso; ma che il non potersi ritenere chiuso non toglie al processo di verifica verificata la sua attendibilità, quindi la certezza adeguata a tale attendibilità. Quando gli scienziati del nostro tempo intendono la scienza come pura predizione di comportamenti, essi fanno l'affermazione più esatta e più completa che si possa fare, perchè la predizione è, per definizione, in attesa di conferma, d'altra parte, essa punta su le più controllate verifiche del passato per formulare le enunciazioni per le quali chiede le verifiche del futuro.

Questo risultato permette di rispondere alla domanda se le verità scientifiche abbiano valore storico o metastorico, valgano cioè soltanto per il tempo in cui non si sa nè di più nè di meglio, o siano verità eterne. Come ogni verità deve aspirare a valere domani come oggi e come sempre, così le predizioni scientifiche son accompagnate da una sincera speranza che possano essere confermate dagli eventi futuri. S'intende però che una predizione, attendendo verifica, non solo non può escludere a priori l'eventualità d'essere smentita dai fatti, ma deve accettarne a priori il verdetto quale ch'esso possa essere, proprio per poter acquistare, quanto a impostazione metodica, quella perennità di valore che perderebbe se, avendo escluso l'eventualità di poter essere smentita, fosse poi travolta da eventi difforni dai previsti.

8 - Acquistata consapevolezza dell'apertura di veri il cui valore di verità è stabilito da verifica nell'esperienza, si possono guardare dal punto di vista giusto le classiche domande, se scienza si dia solo dell'universale e del necessario, e se queste solenni prerogative aristoteliche si addicano alla scienza d'esperienza quale s'è configurata ai nostri giorni, dopo la caduta delle illusioni dello scientismo ottocentesco.

In una situazione di pensiero come l'odierna e massime dinanzi alle leggi statistiche e all'indeterminismo di almeno alcune parti della scienza contemporanea, io proposi sei anni fa, nel libro *L'io e la ragione*, due concetti di « universalità » e di « necessità » che divergono da quelli classici: dei quali concetti classici di universalità quantitativa, o totalità almeno relativa, e di necessità logica, cioè impensabilità non solo del contrario ma anche

del diverso, il meno che si possa dire è che non possono esser applicati alla scienza contemporanea per la decisiva ragione che provvede la stessa scienza contemporanea a rifiutarli e rimuoverli da sè, anche se altre discipline o scienze quali le metafisiche abbiano motivo e fondamento per attribuirsi tali prerogative sovrane. Io proposi un concetto qualitativo di « universale » « come seme che si propaga, come stile che si diffonde, dando origine a un ordine e quasi a una stirpe, chè è questo il significato originario di *ghénos* » (p. 160), e un concetto di necessità come « intima coerenza di struttura, cioè necessità, non impensabilità e impossibilità di impostazioni e quindi di andamenti diversi » (p. 179): un tal concetto, cioè, per il quale le « leggi » naturali esprimano, del presente assetto della realtà fisica, l'« *esse*, la struttura, la coerenza, l'organizzazione interna del suo essere, non un *oportere* che, sovrastandolo, non solo lo faccia essere qual'è da che è fin che è, ma lo forzi in ogni caso ad essere, e ad essere immutabilmente quello che è » (p. 332). Questi concetti non furono presi in serio esame e, d'altra parte, facili come sembrano e difficili come sono, era più facile rifiutarli che intenderne la genesi e l'intento. Ma questi o analoghi concetti sono imposti, mi pare, dalla situazione della scienza contemporanea, che non può mantenere il classico concetto di necessità come impensabilità, nonchè del contrario, anche del diverso, e d'altra parte non può seguire alcuni fra i più allegri suoi divulgatori pseudofilosofi nell'intendere l'indeterminazione di cui essa parla in un senso precisissimo, come una generale indeterminabilità di leggi, siano pur solo statistiche. Adottato il concetto di necessità, come io dissi, cioè di interna coerenza di strutture che sono quali le rileviamo, ma potevano non essere, o esser diverse, all'universalità viene a mancare la sua base classica, che era la necessità: sicchè gli universali si rivelano forme che fondano e regolano quel piccolo o meno piccolo universo di fenomeni che riescono a dominare e a controllare: nel qual caso cade ogni logica contrapposizione di « universale » a « particolare » e a « singolare ».

9 - Dal punto di vista di chi intende la filosofia come metafisica, il rapporto tra scienza e filosofia si presenta — dicevamo — come rapporto tra scienza d'esperienza e scienza di dimostrazione logica qual'è ritenuta la metafisica. L'onere di svolgere tale dottrina cade tutto sui sostenitori di quel punto di vista. Io professo tutt'altro concetto di filosofia e, ben attento a non consen-

tirle di gonfiarsi e scambiarsi per sofia (la *Haghia Sophìa* tutti sappiamo chi è e che cos'è), bado a tenerla nel limite umano di un prender consapevolezza critica dell'umana ricerca e produzione di valori, e di ciò che significhi e importi l'umana capacità di realizzare valori: donde, se vogliamo riferirci ai valori di verità ottenuti dalla ricerca scientifica, la « domanda sul significato, l'importanza e il valore d'un'infinità così fatta (come quella dell'uomo) che dà vita a una scienza autenticamente finita (sempre verificata, ma sempre in attesa di verifica ulteriore, quindi certa dei propri risultati, ma sempre bisognevole d'accertamenti ulteriori), e sul significato, l'importanza e il valore d'una scienza schiettamente finita, operata da un autore (l'uomo) che, per poter dare vita a qualcosa di genuinamente finito, deve non chiudersi dentro lui stesso ». Le parole che ho citate appartengono allo scritto *Compiti della filosofia* (p. 12): ivi io cerco di mostrare che l'insistente tentativo dei nuovi scienziati, cioè dei metodologi, di inglobare la filosofia nella scienza, rifiutandone e dichiarandone illegittimo tutto quanto non si presti a siffatta inclusione, riesce, se svolto criticamente, alla conclusione opposta a quella a cui i metodologi credevano di pervenire: cioè « l'esercizio della scienza, suscitando esso stesso il bisogno di sapere che significhi e che importi la scienza esercitata, porta spontaneamente, non ad abbandonare, ma ad approfondire la scienza in una consapevolezza critica del suo valore e del suo compito che non è più semplice scienza, ma scienza della « scienza » (p. 10). Nè la riflessione su la scienza può non approfondirsi in riflessione sul valore dell'uomo che di fare scienza è capace.

10 - S'intende che chi fa consistere la filosofia nella metafisica, quando s'è domandato il rapporto tra scienza d'esperienza e scienza di dimostrazione logica, cioè tra fisica e metafisica, non ha da domandarsi altro. Tutta diversa è la condizione di chi intende la filosofia come riflessione critica su l'umana attività, perchè questa realizza valori infiniti, sicchè dell'infinito le resta un'aspirazione, tanto meno soddisfatta da quel che è umano, quanto meno essa pensa d'avere l'assoluto già nei suoi concetti. In questa direzione l'uomo cammina verso la fede, riconoscendola insostituibile, perchè egli non chiede l'assoluto alla filosofia, e deve dunque chiederlo alla fede giacchè non può farne a meno.

Questo non significa nè che il contenuto della fede sia irrazionalizzabile, nè che la filosofia, nel riflettere criticamente su la

umana attività, debba arrestarsi davanti alla fede e rinunciare a riflettere proprio su l'umano bisogno di fede e su la risposta che a tal bisogno è divinamente data. Tutto ciò può e deve esser oggetto di filosofia, e non con un'evasione dal razionale, chè sarebbe una ben povera cosa la ragione se si provasse incapace d'intendere questo umano rapporto con l'assoluto onde l'uomo è propriamente uomo. Ma il riflettere della filosofia su la fede non converte la fede in filosofia: la filosofia non può sostituire la fede, deve rimanere, quando riflette su di essa, un filosofare su la fede, in cui la fede non è nè assorbita nè disseccata, ma rimane schietto e immediato rapporto dell'uomo con Dio, rapporto studiato dalla riflessione filosofica ma non mutato esso stesso in riflessione filosofica.

Da questo punto di vista, quando la scienza contemporanea rigorosamente consapevole dei propri compiti e dei propri limiti, fa esperimenti e predizioni e si rifiuta di pronunziar parola alcuna che esorbiti da questo controllato àmbito, essa ci pone di fronte a « fatti » che sono così schiettamente « puri fatti », da impegnare ogni uomo che sia uomo in una domanda, che non può aver nulla di comune con la scienza, su l'origine di tali fatti. Quando la scienza poteva illudersi di trovare le « cause » dei fenomeni, la vista le si abbagliava facilmente fino a persuaderla che, trovata di ciascun fatto la causa prossima, le cause prossime dei vari fatti costituivano un sistema sibusufficiente, dal quale solo la superstizione potesse sentire il malsano bisogno di evadere in cerca di una Causa prima e unica, attivatrice delle cause seconde. Ma la scienza contemporanea ha fatto giustizia del concetto di causa nel senso di produttrice sufficiente di ciò ch'è detto suo effetto: la scienza contemporanea sa che parlar di cause in questo senso sarebbe rinnovare la mitologia pseudoscientifica verso cui la scienza di ieri ebbe ancora indulgenza: essa parla, più che di fenomeni, di eventi, e quando predice eventi che riproducano comportamenti già sperimentati, non pretende averne trovato la causa, nè scambia una costanza per una necessità. Quanto più la realtà si presenta allo scienziato contemporaneo come puro fatto, tanto più questo fatto della realtà, questo fatto che una realtà si dia all'osservatore, galleggia su qualcosa, di cui la scienza, dovendo rigorosamente disinteressarsene, lascia il pensiero a ciò che scienza nè è nè può in nessun senso diventare, la fede. Perchè, che io esista, che io pensi, che io guardi, che io veda, che io veda qualcosa, tutto ciò,

quanto più rigorosamente la scienza si limita a constatarlo e descriverlo oggettivamente, tanto più fa salire, da profondità del mio essere che la scienza *deve* ignorare, la domanda « perchè » esisto, e penso, e guardo, e vedo, e qualcosa s'offre a farmisi vedere, e io son capace di vederla. Così accade che proprio l'estremo rigore a cui la scienza contemporanea vincola l'uomo, lo rende tutto disponibile per la fede. Donde un rapporto, nell'uomo, tra schietta scienza e schietta fede. La filosofia è un'altra cosa, e a sua volta è insostituibile perchè, come non può farsi essa stessa nè scienza nè fede se non per un trucco, così nè scienza nè fede possono riflettere su sè medesime, e riflettere consapevolmente e criticamente è filosofare.

AUGUSTO GUZZO

II

1 - Una qualche soluzione del problema della scienza interessa molto da vicino il filosofo cristiano: essa si riflette sulla concezione totale o parziale del valore della nostra cognizione, e quindi di tutta la ricerca filosofica, metafisica e non metafisica. Tutta la filosofia dell'800 e del 900 dipende da Kant, e Kant ha voluto innanzitutto dare una soluzione del problema della scienza. E oggi, dalle affermazioni degli scienziati e dei filosofi della scienza intorno al relativismo radicale della conoscenza scientifica può rimanere influenzata una dottrina intorno alle possibilità in generale di cogliere il reale e di possedere la verità. Se è vero che una parte, e per alcuni una gran parte della filosofia non dipende dalle scienze e dal valore della conoscenza scientifica, credo che non convenga restringere il campo della conoscenza filosofica a due o tre affermazioni di carattere metafisico, proprio per lo scopo di creare un abisso senza fondo e un'indipendenza totale tra filosofia e scienza. Deve bensì affermarsi la distinzione e la specificità delle diverse conoscenze, ma pure evitarsi la scissione dell'unità del conoscente.

2 - Tra filosofi cristiani può rimanere convenuto che il problema della scienza non deve presupporre come dogmaticamente ammesse quelle posizioni humane da cui partì Kant per stabilire

il valore delle affermazioni newtoniane; e perciò la critica al fenomenismo e all'empirismo di Hume ci dispensa da dover assumere come necessaria la sintesi a priori kantiana. Da una riflessione fenomenologica e critica del concetto originario di conoscere noi raggiungiamo la certezza che l'intelligenza è fatta per cogliere consapevolmente non già il contenuto del conoscere, ma l'essere in sè e per sè, non fosse altro che quell'essere che è il conoscere stesso: il conoscere non è creatività ma intenzionalità. E contrariamente a quanto venne fatto dagli antichi Sofisti, e poi da Galileo, da Cartesio e da Malebranche, invece che partire dal relativismo dell'infima forma di conoscere, che è quella dei sensi, per soggettivare la suprema forza di conoscere, che è quella dell'intelligenza pura, noi preferiamo discendere dall'oggettività assoluta dell'intelligenza pura nelle affermazioni più semplici ed evidenti per determinare i limiti, forse molto ristretti, di oggettività della conoscenza sensitiva. Secondo la metafisica classica aristotelico-tomistica la conoscenza sensitiva ha l'enorme valore di mettere l'intelligenza a contatto con l'essere e col divenire, concorrendo così strumentalmente alla formazione della metafisica più autentica e assoluta, ma ha un valore molto relativo per far conoscere il mondo fisico nella sua intrinseca natura. I sensi, legati alla materia, sono per ciò stesso costituiti da un elemento negativo ai fini del conoscere. I sensi, comuni con gli animali, hanno soprattutto lo scopo di dirigere ai fini della vita inferiore. Per far apprendere conoscitivamente il mondo fisico sono molto inadeguati e imperfetti; e perciò l'uomo ha trovato e trova strumenti sempre più squisiti per raggiungere con i sensi sempre più intimamente e sempre meno imperfettamente la realtà corporea. Di qui procede la persuasione che la conoscenza intellettuale del mondo fisico, la conoscenza cioè scientifica, avente alla base i dati della conoscenza sensitiva, non può essere che estremamente relativa. E' incomparabilmente più certa la conoscenza intellettuale dei primi principi dell'essere, conseguenze della conoscenza dei concetti di essere, divenire, sostanza, causa, effetto, unità, molteplicità, fine, ordine, bontà, bellezza, che la conoscenza intellettuale e sensitiva del mondo fisico. A ritroso quindi camminavano anche gli scienziati del secolo scorso, che in tutt'altro senso da quello inteso dalla metafisica classica, partivano dai dati dei sensi per concludere a una filosofia, e pensavano di sostituire alla metafisica una perfetta filosofia delle scienze.

3 - Nell'intelligenza assoluta ogni forma di essere dalla suprema all'infima è perfettamente conosciuta nel grado della propria partecipazione all'essere, e quindi della propria intelligibilità. In intelligenze non legate alla sensibilità, la conoscenza avverrà e avrà un valore nè come nell'intelligenza assoluta nè come in intelligenze legate alla sensibilità. Noi ci troviamo in quest'ultimo piano, che è poi il pianterreno. Per noi qualche cosa è semplicemente conoscibile, qualche altra è intelligibile, se definiamo l'intelligibile come ciò di cui vediamo perchè è così com'è, e cioè comprendiamo perchè da esso derivino le proprietà che gli attribuiamo: qualche cosa di simile alle idee chiare e distinte di Cartesio, alla conoscenza di terzo o quarto grado di Spinoza. Per l'intelligenza assoluta tutto è intelligibile, anche il minimo singolare corporeo: la conoscenza a priori che Dio ha, secondo Leibniz, di ciascuna monade, l'universale concreto di Hegel. Per noi ciò vale, osservate le proporzioni, per i concetti della metafisica e della matematica (il « mondo » dei razionalisti da Cartesio a Leibniz). Sappiamo perchè il principio di causa non possa non essere che così com'è, e perchè $2+2$ faccian 4 e il rapporto tra il raggio e il volume della sfera sia quello che è. E' ciò che appartiene in proprio alla conoscenza analitica, quella di cui sappiamo che l'opposto o il diverso sarebbe una contraddizione. La metafisica e la matematica ragionano su concetti perfettamente intelligibili, e perciò su concetti universali e necessari, su concetti di cui apprendiamo l'intrinseca universalità e necessità. Ma ciò vale per la nostra intelligenza proprio perchè i concetti della metafisica e della matematica sono privi di ogni contenuto fisico. Costruiti dall'intelligenza, in seguito all'eccitazione dei sensi, non contengono che luce intelligibile, perfetta trasparenza. Il mondo fisico è perfettamente trasparente a chi l'ha fatto; noi, che lo guardiamo dall'esterno, ne abbiamo la conoscenza che di un edificio ha, non l'architetto, ma il passante della strada. Ci accostiamo ad esso e tentiamo di penetrarlo a fatica e un passo dopo l'altro, proporzionatamente ai sensi che di fatto abbiamo e agli strumenti che di fatto costruiamo.

4 - Il processo con cui lo conosciamo è stato chiamato induzione; con esso tentiamo di distinguere ciò che in un comportamento accade in quanto accade hic et nunc, da ciò che accade sempre e indipendentemente dalle circostanze particolari di tempo e di spazio, e, come si dice ancora, per es., di pressione e di temperatura. Con un precedente processo, quello dell'astrazione, è

reso conoscibile intellettivamente tutto ciò che, pur trovandosi concretato nella materia, prescinde dall'individuazione, cioè dalla radice dei caratteri particolari di ogni singola sostanza o accidente; nessun nostro concetto ci riferisce la singolarità di qualunque sostanza o accidente singolare, da quello di essere a quello di uomo, da quello di color rosso a quello di mal di capo; l'astrazione non separa, dopo averle entrambe conosciute, la natura universale sostanziale o accidentale e la singolarizzazione della medesima, ma semplicemente rende conoscibile la natura universale, ignorando la singolarizzazione. Il concetto di uomo si ha non separando gli accidenti o caratteri particolari di altezza, età, colore, ecc., da una sostanza individua, che è ciò che rimane costante nel mutamento degli accidenti, sia pure confrontata con altre sostanze individue; si avrebbe il concetto di una sostanza particolare, non il concetto universale di quella specie di sostanze, concetto referente la natura universale priva delle individuazioni singolarizzanti. Con l'astrazione si hanno i concetti delle nature universali, con l'induzione sono conosciuti i comportamenti delle medesime. L'induzione tenta di separare in un fenomeno ciò che accade sempre, da ciò che accade in quanto il fenomeno accade in circostanze particolari; talvolta giunge a cogliere il permanente nel flusso del mutevole; dopo aver conosciuto il mutevole, raggiunge la conoscenza del permanente. Può essere stabilito che l'acqua, a uguali condizioni di pressione e di temperatura, bolle a 100 gradi. Può ignorarsi che cosa siano l'acqua, il calore e il bollire: dopo le infinite esperienze fatte e provocate si è saputo che l'acqua bolle a 100 gradi. In questo modo noi abbiamo distinto e classificato un'infinità di esseri, specificandoli con certi caratteri propri che diciamo legati alla loro natura, prescindendo da quei caratteri fluttuanti che ulteriormente hanno secondo diverse condizioni, per es., di tempo e di spazio. Per noi, un'induzione totale, riguardante cioè tutti i casi possibili, è assurda; ma in molti casi un'induzione più o meno estesa può essere sufficiente a far cogliere con certezza l'elemento permanente, come nel predetto caso dell'acqua. Il processo induttivo, come tale, è destinato a far conoscere l'universale verificantesi nei casi particolari; ma non è detto che sempre o quasi sempre vi giunga di fatto. La conoscenza è sempre una conoscenza di fatto, tale che non ci fa e non ci farà mai, come tale, raggiungere la conoscenza del perchè del comportamento accertato; ma l'universalità di fatto può essere colta, e tale universalità può essere chiamata

una necessità di fatto, radicalmente discesa da quella di diritto, da quella cioè il cui contrario o diverso da noi è conosciuto come implicante contraddizione. Anche sotto la universalità e necessità di fatto sta una universalità e necessità di diritto, ma questa è conosciuta soltanto da chi conosce le essenze delle cose dal di dentro perchè le ha ideate e costituite, non da noi che le conosciamo, come si è detto, dal di fuori, a posteriori e non a priori.

5 - Potrà dirsi che affermare che l'acqua bolle a 100 gradi, e così che l'oro, l'argento, il piombo, fondono ai loro relativi gradi di temperatura, abbia soltanto il valore di una descrizione e classificazione di diversi esseri, semplici definizioni nominali e mere tautologie, senza nessun valore di conoscenza scientifica. Se ciò significa che la conoscenza delle proprietà che caratterizzano i corpi non fa conoscere la loro intima essenza, ciò è stato già concesso; ma deve concedersi che si tratta della conoscenza di qualche cosa di universale e di necessario di fatto, e che ovunque e sempre troveremo oro, argento o piombo, fonderanno a quel grado di temperatura. Ma v'è poi tutto un altro vastissimo campo di conoscenze di valore scientifico, riconosciuto come tale, che ha ugualmente il carattere dell'universalità e della necessità: le leggi delle combinazioni chimiche, le leggi della meccanica, della gravità, dell'ottica, dell'elettrologia; se si dicesse che esse si verificano entro certi limiti di approssimazione, ciò non infirmerebbe che entro tali limiti non vi sia universalità e necessità di fatto; potrà raggiungersi una conoscenza sempre più raffinata, ma quella già raggiunta non potrà essere smentita. E' vero che per avere la certezza dell'impossibilità di fatto della smentita, non solo è necessario premettere: se il mondo fisico non verrà distrutto, ma anche sapere su quale base è fondata la persuasione della costanza delle leggi della natura, ricerca di natura metafisica, dipendente dalla conoscenza della diversità dell'agire libero da quello non libero: il primo ha la possibilità, a parità di circostanze, di agire o non agire, di agire in un modo piuttosto che in un altro, il secondo è privo di tale possibilità, e perciò determinato ad unum, costante.

6: - Affermare che una conoscenza è approssimativa non significa che è incerta, e perciò non universale e necessaria. Soltanto in una concezione della scienza che riduca la fisica a semplice geometria, come era per Cartesio, una conoscenza approssimativa è una conoscenza incerta. Ma quando da una parte il mon-

do fisico è ammesso nella sua sconfinata complessità, e dall'altra i mezzi per conoscerlo sono i sensi e gli strumenti e non idee pure e a priori, si comprende come anzi la conoscenza del mondo fisico sia necessariamente in gran parte approssimativa: una superficie che per il tatto è liscia, al microscopio è tutta rugosa: tutte due le cognizioni sono vere, relativamente al modo secondo cui si hanno. Un'approssimazione maggiore, ottenuta con nuovi mezzi di investigazione, non rende falsa l'approssimazione minore precedente, ottenuta con altri mezzi, quando, dopo un certo numero di esperienze, la si era di fatto raggiunta. Come è stato detto, in moltissimi casi, nonostante i ripetuti tentativi, non si raggiungerà una conoscenza universale e necessaria nemmeno approssimativa: sono i casi in cui la complessità del fenomeno studiato non permette ancora di individuare l'elemento permanente.

7. - Nè le contemporanee teorie degli spazi pluridimensionali e delle geometrie non-euclidee, della relatività e dell'indeterminismo, inducono, se rettamente intese, a modificare le precedenti affermazioni; spazio, tempo, materia ed energia, non certo secondo le concezioni cartesiane e newtoniane, ma secondo le concezioni della metafisica classica, rimangono concetti perfettamente coerenti e validi. Gli spazi pluridimensionali hanno un valore meramente matematico, in cui spazio significa quantità variabile in modo continuo. Le geometrie non-euclidee non infirmano innanzi tutto il valore della geometria euclidea, anzi confermano che quella euclidea varrebbe per uno spazio puro ed omogeneo, privo cioè di contenuto materiale ed energetico. Da un punto di vista meramente concettuale tutte le geometrie, euclidea e non-euclidee, hanno uguale valore, in quanto non implicano contraddizione; nello spazio non puro, che è lo spazio pieno del mondo fisico e reale, per i corpi realmente esistenti vale, con buona approssimazione, la geometria euclidea, e solo per spiegare certi fenomeni energetici sarebbe necessaria, una qualche geometria non-euclidea di tipo ellittico, con spazio « curvo », dato che la presenza della materia devierebbe, per es., la direzione della luce dalla supposta linea retta dello spazio « puro ». La teoria della relatività è tutta indirizzata a trovare, e crede di aver trovato, qualche cosa di assoluto, tale che serva alla descrizione dei fenomeni indipendentemente dalle condizioni dell'osservatore. Se afferma che il tempo è relativo all'osservatore in moto, e che l'osservatore in moto non può stabilire un tempo assoluto come mi-

sura degli altri movimenti, ciò non significa che concettualmente debba escludersi la possibilità d'un osservatore indipendente da ogni moto, il quale, assumendone uno come criterio di misura degli altri, valga a confrontare tra sè i vari moti, e stabilirne, per es., la simultaneità. L'indeterminismo, che afferma non poter noi conoscere con esattezza certi fenomeni infraatomici (per es., stabilire contemporaneamente la posizione e la velocità di un elettrone) e quindi, date le condizioni di partenza, determinarne il comportamento futuro, non solo per difetto di mezzi di osservazione, ma perchè l'osservatore non può non alterare il fenomeno e non può mettere in evidenza tale alterazione, non sostiene che il fenomeno in se stesso non sia perfettamente determinato dai fattori che lo condizionano; l'adozione di calcoli statistici e probabilistici è richiesta dalla nostra impossibilità di descrivere il fenomeno, non dalla natura in sè del fenomeno. Infine la trasformazione di materia in energia, implicata nelle equazioni fondamentali della relatività e dei « quanti », non intacca i concetti di sostanza e di qualità, dato che, come si dovrebbe dire, la trasformazione è propriamente tra massa ed energia, tra materia gravifica e materia energetica.

8. - Pertanto anche la fisica più attuale non induce a modificare la dottrina che la scienza non soltanto abbia un valore teoretico e non esclusivamente pratico, ma anche abbia un valore universale e necessario, di fatto e non di diritto, a posteriori e non a priori, veramente però universale e necessario, sì da permettere, nei casi in cui s'è raggiunta la conoscenza dell'universalità e della necessità, eventualmente entro una certa approssimazione, la previsione certa del futuro con l'esclusione di una smentita legata unicamente alla conservazione del mondo e al non-intervento eccezionale del Creatore: perciò la certezza che viene dalla scienza può esser detta fisica, minore della certezza metafisica (e matematica) legata alla legge della non-contraddittorietà. Se la costanza degli eventi, in opposizione alla loro necessità, vuol significare necessità di fatto e non di diritto, necessità non legata alla conoscenza delle essenze come cause determinanti degli eventi, può e deve ammettersi che noi uomini conosciamo soltanto tale costanza e non l'assoluta necessità; ma con ciò non siamo davanti, credo, soltanto a puri fatti, bensì anche alla loro costanza, e perciò di alcuni eventi fisici futuri possiamo emettere una predizione che è certezza (fisica) e non semplice attesa di conferma.

Circa il mondo fisico possiamo avere e abbiamo di fatto in molti casi quella scienza che è « opinione vera », non scienza assoluta e assolutamente detta; scienza però, e non semplice ipotesi e opinione, esigente sempre, come tale, una conferma. Il semplice scienziato, come tale, può ignorare il valore della scienza, e attendere sempre la verifica delle sue previsioni e predizioni; più in là dello scienziato può andare il filosofo, che abbia speciali dottrine intorno al concetto universale e ai processi astrattivo e induttivo, alla natura specifica identicamente realizzabile in indefiniti individui, alla presenza, negli esseri in divenire, di un elemento essenziale e di un elemento semplicemente moltiplicante, alla costanza delle leggi della natura e dei comportamenti in generale degli esseri fisici.

CARLO GIACON S. J.

N O T E

IL PROBLEMA DELLA FILOSOFIA, OGGI *

In una comunicazione dal titolo « La crisi della filosofia contemplativa », VITTORIO SAINATI constata il dubbio radicale e totale a cui la filosofia sarebbe oggi logicamente giunta, cerca di rendersi ragione dell'insorgere di questo dubbio attraverso un esame critico delle correnti filosofiche più classiche e più metafisiche che potremmo tutte con un sol nome chiamare « filosofie dell'identità » anche se diverse tra loro, e addita altra nuova via alla ricerca filosofica.

"Tutta la storia della filosofia occidentale è interamente percorsa dalla febbre *metafisica* dell'« Assoluto »: di un Assoluto come assoluta *Unità*, cui riportare e ridurre, come alla sua originaria matrice, il molteplice e il vario dell'esperienza,.. Da interna molla propulsiva della ricerca metafisica tradizionale funge il tipico ideale razionalistico o intellettualistico, vale a dire la riduzione del diverso all'identico. "La « ragione » protagonista e regista di quella ricerca è una ragione essenzialmente identitaria,..

Questo in fondo sarebbe lo sforzo vano di tante filosofie, delle filosofie più classiche, come quelle di Parmenide, Socrate, Platone, Aristotele, Plotino, Bruno, Spinoza, Hegel e Idealisti.

"Ma — conclude Sainati — l'ormai raggiunta consapevolezza della non conclusività della descrizione e riduzione identitaria dà ragione di sperare nella necessaria redenzione delle istanze storico-speculative troppo a lungo « compresse » dalle ipostasi metafisiche del mito intellettualistico,... oggi tende irresistibilmente ad opporsi al mito classico una coscienza problematica dell'esistenza, calata nell'esistenza stessa come concreto motivo della sua apertura storica e visione responsabile del suo rischioso impegno mondano. Sì, certo: quel classico mito grava tuttora, quasi ombra di un non dimenticato passato, sulle più appariscenti manifestazioni del pensiero contemporaneo: esistenzialisti, problematicisti, spiritualisti e materialisti, che per diversi rispetti han contribuito al chiarimento dell'odierna crisi dell'ideale razionalistico e identitario dell'anonima assolutezza metafisica, son rimasti troppo spesso prigionieri del loro stesso avversario, deviando la ricerca verso una correzione di metodi piuttosto che d'ideali..... E tuttora molti passi si son fatti verso una più spregiudicata considerazione delle istanze antimetafisiche implicite nello stesso

* Per la prima parte della Relazione sui lavori del Congresso Nazionale di Filosofia di Bologna cfr. *Sapienza* 1953, n. 3, pp. 207-225.

moto evolutivo della vita moderna: i problemi scientifici, estetici, pratici e politici attraggono con sempre maggior vigore l'attenzione dei filosofi; e la stessa questione religiosa, liberata da ogni estrinseca sovrastruttura ontologica, si avvia lentamente a un chiarimento, che sarà tanto più per-spicace quanto più concretamente la si saprà recuperare ed enucleare dalla vissuta dialettica di quei problemi tipicamente umani. Al pensatore consapevole di questa incoercibile esigenza antintellettualistica della speculazione contemporanea nessuna voce parrà estranea: dall'epistemologo al marxista, dallo spiritualista al filosofo dell'esistenza o della contraddizione problematica, tutti gli verranno incontro nell'apertura del dialogo e tutti egli riconoscerà intimamente suoi necessari compagni di lavoro. Il tema centrale della grande discussione sarà, per l'appunto la crisi della filosofia contemplativa e della descrizione metafisica di un Reale già dato e risolto in se stesso, e la conseguente inserzione della riflessione cogitante nel vivo processo di un'esperienza di vita responsabilmente impegnata a costruire la sua storia: e per questa via si chiarirà infine il carattere salutare del dubbio odierno, di cui discorrevamo in principio, e insieme si porranno le premesse per un suo effettivo e non intellettualistico superamento,,.

PAOLO FILIASI CARCANO ha parole amare sulla filosofia o filosofie classiche; egli pensa che « una delle caratteristiche maggiori del pensiero contemporaneo sia un senso di stanchezza e di sfiducia nella filosofia ». La filosofia, è vero, « codifica ed elabora logicamente le diverse concezioni del mondo, ma lungi dal generarle o dal dimostrarle essa in fondo le presuppone, e si limita per così dire a riflettervi su ed a rifletterle: vediamo così riflesse in essa le varie mentalità, le varie fasi dell'evoluzione della coscienza, le varie possibilità dell'esistenza umana ».

Volendo fare un bilancio, non c'è affatto da consolarsi. « Che cosa (quali problemi) la filosofia ha veramente risolto? Che cosa ha fatto in tutti questi secoli? Che cosa la sua storia ci testimonia? Noi non possiamo procedere oltre, non possiamo cioè continuare a filosofare se prima non rispondiamo a siffatte questioni. La filosofia non ha risolto veramente i nostri problemi, non ha placato quel disagio interiore, quello stato di dubbio, quella inquietudine esistenziale che ci hanno costretti a filosofare: ma ciascuno ha quella filosofia di ciò che è come uomo, se credente una filosofia di carattere religioso, se invece storicista o materialista una filosofia di carattere immanentista ».

Anche l'idealismo ha deluso. « La catena di bronzo dei ragionamenti non stringe più, e noi ci troviamo nuovamente di fronte a un pelago di infinite possibilità ».

Pur ammettendo che la filosofia abbia cercato di rendere intelligibile il mondo dell'esperienza e abbia riflettuto sulle antimonie, non ha tuttavia concluso gran che. « La filosofia, in fondo, si è ridotta in gran parte a una riflessione di carattere formale, che resta aperta, malgrado tutto, alle più diverse interpretazioni: essa ci ha dato indubbiamente una maggiore consapevolezza critica, ha elaborato un linguaggio più corretto per parlare dei fenomeni dell'esperienza, ci ha dato una concezione più ade-

guata della stessa esperienza, ma ciò nonostante non può dirsi che essa riesca a giustificare veramente una determinata concezione della vita ».

« Una ricerca vana, che ricomincia sempre da capo, che non porta ad alcun risultato e non riesce a mantenere ciò che promette, che tutt'al più è buona a rivestire e travestire le convinzioni scientifiche o religiose che si sono determinate, nell'intimo delle nostre coscienze, indipendentemente da lei ».

E allora cosa dire? « Una vita senza bisogno di filosofare, una vita che si reintegri nelle autentiche condizioni del vivere, una volta dissipato l'errore intellettualistico che ha generato la filosofia, una vita più stretta alla natura ed all'istinto, una vita pienamente integrata nella massa, o una vita vissuta come amore, da cui sia stato espunto il tarlo roditore del giudizio: sono queste forse le principali possibilità che si aprono di fronte alla nostra coscienza, stanca ormai di filosofare e di vagare errabonda senza risultati ».

Anche se non potremo mai totalmente sottrarci all'obbligo del filosofare, perchè è attività legata alla condizione umana, le condizioni psicologiche del nostro tempo tuttavia richiedono altro. « Noi non sentiamo più così pressante il bisogno della critica (nel senso kantiano e idealistico), non per semplice ingenuità o volontà di essere dogmatici, ma perchè questa lezione l'abbiamo ormai sufficientemente imparata nel corso degli ultimi secoli; e inoltre perchè ci rendiamo conto che detta critica, benchè indispensabile, non è sempre (nel modo in cui viene applicata) scevra di presupposti, e conduce, in definitiva, ad un vicolo cieco. Ciò di cui sentiamo invece crescente bisogno è di esperienza, è di ravvivarci alle fonti dell'intuizione e della stessa immaginazione, e al tempo stesso di chiarire (logicamente e storicamente) l'aggrovigliata situazione culturale odierna ». A ciò guiderebbero meglio, opina Filiasi Carcano, l'esistenzialismo, la fenomenologia, la scienza, la logica nella sua forma di semantica generale.

Per superare l'odierna crisi della filosofia EMILIO OGGIONI consiglia una riforma del concetto di verità.

Il contenuto, se non più originale perchè riflette motivi dell'esistenzialismo, almeno più chiaro della comunicazione di Oggioni è descritto in questo passo introduttivo: « Un'indagine critica ed analitica intorno al *significato della verità* può, crediamo, contribuire al chiarimento della situazione di crisi e di equilibrio instabile di pensiero e di vita caratteristico di tutto il pensiero postromantico, a causa dell'oscillare di tutte le sue correnti ideologiche tra lo scetticismo e la mistica. Una tale intenibile situazione — chi ben osserva — dal fatto che *da una parte* si tien fermo al concetto tradizionale che la verità per essere quello che essa vuole e intende essere — una misura oggettiva di giudizio e di valutazione in tutte le contingenze della vita — non può che avere valore e significato *logico*, essere una funzione della pura ragione, una rappresentazione sovrastorica e sovratemporale, universale ed eterna; mentre *da un'altra parte* si ritiene che il pensiero umano vivente e concreto, psicologicamente e storicamente determinato non possa dar luogo che a credenze soggettive.

Da nessuna parte ci si è domandati, in sede speculativa e metafisica (diversa da quella, meramente applicativa, dell'indagine epistemologica o filosofico-giuridica o pedagogica ecc.) se veramente il valore *oggettivo* della verità sia inevitabilmente e necessariamente da concepire in funzione di una natura *logica*, universale necessaria di essa (o, per essere precisi, della rappresentazione in cui essa consiste) o se piuttosto non sia *possibile* e nella situazione attuale del pensiero *più conveniente* abbandonare questo concetto della verità come un inutile e dannoso pregiudizio e non si possa concepire l'oggettività del vero come una funzione di natura *psicologica*, come un prodotto di quella irrazionale contingenza che appartiene al pensiero in quanto oggetto del sapere storico, sociologico e psicologico ». L'Oggioni pensa che « dissociare l'oggettività del vero dall'esercizio logico del pensiero e l'associarla con l'esercizio psicologico storico-sociologico ed esistenziale di esso, sia oggi il partito migliore e più conveniente ».

Ma cos'è, *psicologicamente*, la verità? Essa è « la libera scelta di un criterio di valutazione delle situazioni esistenziali in vista di azioni intelligibili, logicamente giustificate e finalistiche. La conoscenza della verità non si esprime in giudizi ma fornisce le coordinate logiche dei giudizi mediante i quali l'individuo concreta la sua azione del mondo ».

« La conoscenza della verità non sorge negli individui e nelle società nè dall'intelletto conoscente, nè dalla volontà intelligente, nè dal sentimento astrattamente considerati perchè anzi essa soltanto li rende possibili e ne costituisce l'unitaria sostanza. Nè dalle attività pratiche dell'economia, del diritto e della politica, della scienza naturale e della tecnica, dell'educazione, che essa soltanto rende possibile in concreto, dando loro un contenuto e una direttiva onde realizzarsi. Nè dalle speculazioni filosofiche o dai sistemi della religiosità o dalle rappresentazioni artistiche degli ideali umani, che in ogni caso sottendono come loro idea ispiratrice questa o quella concezione della verità e del bene, del destino finalistico dell'uomo nel mondo. Bensì sorge e s'impone nell'individuo e negli aggregati sociali col valore di una scelta spontanea e irrazionale, essa stessa creatrice delle norme di valutazione, degli ideali teoretici, etici ed estetici e del sistema relazionale della razionalità, e perciò non creata da essi ».

La verità però non è una creazione dell'individuo o della società; è sì una scelta irrazionale e arbitraria, ma è anche scelta d'una metafisica, un'opzione per un tipo di razionalità piuttosto che per un altro.

« Se ora ci si domanda quale idea speculativa si presenti nelle condizioni attuali della vita e del pensiero e presupposta l'esattezza di quella storia psicologica della verità di cui abbiamo sommariamente delineato i tratti e la struttura, come la più adatta ed efficiente per fornire al pensiero filosofico il centro ideale a cui guardare per svolgere la sua positiva funzione di riforma in campo ideologico e dottrinale, delle idee, dei costumi e delle istituzioni della società attuale, ci pare senza dubbio, che si debba rispondere che la miglior scelta metafisica che oggi possa farsi è quella di una *metafisica naturalistica* ». Metafisica naturalistica che, secondo Oggioni, integrerebbe in sé « i postulati della metafisica spiritualistica della teologia e di quella soggettivistica del moderno Umanesimo

non meno che la critica psicologista e sociologica della metafisica svolta, nell'età postromantica, dai movimenti di pensiero orientati in senso relativistico e immanentistico ».

La funzione della filosofia LUIGI BAGOLINI la trova, in parole povere, nell'ufficio di giudice, di arbitro, nella ricerca o tentativo di pacificare gli animi di oppositori che hanno opinioni fundamentalmente diverse, di cui essi sono persuasi, opinioni cioè che hanno una forza persuasiva perchè connesse ad una carica emozionale, e che vengono proposte alla volontà come valori, come fini fondamentali.

A queste opinioni, a cui l'uomo aderisce costretto da circostanze varie, Bagolini dà il nome di « mito ». La nozione di mito qui vien presa « nel suo più largo senso capace di contraddistinguere ogni profonda manifestazione emozionale della vita umana, e non soltanto la caratteristica di una determinata fase storica e temporanea. La realtà del mito è emozionale, in se stessa irriducibile a razionalità. Il mito è obiettivazione dell'« emozionale ». La sua origine non è individuale, non è volontaria ma collettiva, anonima ed involontaria. Accettando questa generale accezione del mito offerta dalla letteratura contemporanea, il mito da un lato ci appare, per così dire, come portatore e traduttore delle regole di condotta emergenti da un determinato ambiente sociale e culturale, d'altro lato si rivela, esso stesso, come portatore di valori, come consapevolezza emozionale ed, alla fin fine, come presupposto imprescindibile di ogni conoscenza intesa in senso specifico, e di ogni consapevole processo volontario ».

Ci sono evidentemente miti diversi, opposti, dai quali diversamente possono essere influenzati gli uomini, come, per es., riguardo alla giustizia il mito comunista per alcuni, il mito liberale per altri. Cosa deve fare la filosofia? « La filosofia col chiarire sinceramente i termini delle opposizioni, riconducendo queste ai loro elementi essenziali, ha la positiva funzione di instaurare quell'atmosfera coscienziologica di comprensione delle situazioni opposte che è necessaria alla discussione. La sua funzione tendenziale è di procurare l'esito e la risoluzione della crisi attraverso alla discussione. La discussione può rendere possibile la modificazione delle situazioni in cui i miti esercitano la loro opposta influenza e quindi preparare il terreno idoneo alla produzione spontanea di nuovi miti in cui si trasformino, si attutiscano o si dissolvano le opposizioni dei vecchi ».

Per poter far questo il filosofo dev'essere aperto, non chiuso ermeticamente in un mito, deve sdoppiarsi, dev'essere ben disposto, psicologicamente dotato di « *simpatia* » per comprendere e interpretare e giudicare. « Per interpretare obiettivamente un mito, io devo pormi di fronte ad esso in una situazione di *purezza interpretativa*, ponendomi ad esempio nella situazione di coloro per cui quel mito può essere valido. Devo cioè potere simpatizzare con quel mito e purificarlo — astraendolo da ogni volontà ad esso contraria, quale potrebbe essere la mia, come pure dalle volontà che vorrebbero imporlo ad ogni costo — per riuscire così a coglierne obiettivamente l'intrinseco significato e l'essenziale forza evocatrice ».

Altra funzione dell'interpretazione filosofica è « distinguere i miti veri, cioè i valori autentici, perchè prodotti spontaneamente dalla coscienza, dai miti falsi e inautentici, perchè imposti, ad esempio, da alcune volontà politicamente dominanti ». « Nella antinomia di attività politica e di attività culturale, che è indubbiamente un aspetto rilevante della crisi del nostro tempo, al filosofo si impone l'obbligo di smascherare i miti falsi ». E' questo un altro punto che rispecchia tanta storia di tutti i tempi, ma specialmente del nostro, e dà ragione della crisi in cui l'umanità si dimena senza speranza forse d'una soluzione: il dominio, esteso dall'ordine sensibile e materiale a quello intellettuale e spirituale, nelle mani il più delle volte di incompetenti, di pratici, di politici che hanno di mira il personale contingente interesse o quello d'un partito.

Questo stesso discorso può essere confermato e continuato da quanto dice OMERO DOMENICO BIANCA parlando « Della filosofia e del suo presente ufficio ». La filosofia è opera meramente umana e conquista umana, e si occupa, anche se da un punto di vista più alto, esclusivamente dei problemi dell'uomo. Suo compito e ufficio è oggi lo stesso di ieri, come lo sarà domani e sempre perchè è la condizione fondamentale degli uomini. « Noi siamo pur quelli che già fummo, ed i problemi e le difficoltà nei quali tuttavia versiamo sono pur quelle che già furono, medesima quindi la filosofia, medesima la sua funzione... La filosofia non è stata inventata ed istituita per speculare intorno all'assoluto, per girovagare intorno all'essere in quanto essere e consimili: dagli uomini è stata inventata, un dono degli dei per certo non è, perchè ci aiutasse nel disbrigo delle tante e diverse faccende e questioni della vita ». La filosofia è un'abilità inventata ai fini delle necessità ed occorrenze della vita. « Ma non ha, pertanto, problemi propri, esclusivi, quasi un riservato dominio, ma quelli sono i problemi della filosofia che sono i problemi degli uomini, del come procacciarsi il pane, la casa, il lavoro, del come si debba governare la città, di quali leggi si debba fornirla, di come sia possibile affinare sempre più e meglio le diverse tecniche e scienze ed i problemi della guerra e della pace e della convivenza e della cooperazione delle genti e via via dicendo. La filosofia è un servizio sociale, politico ed il filosofo un'incaricato di un pubblico servizio; suo compito è vigilare intorno alla salute della repubblica, *ne quid res publica detrimenti capiat* ».

La filosofia è una veduta d'assieme, « è un occhio, capace di vedere, di intellere e di cum-prendere l'intero e vario movimento e traffico che si svolgeva nella città, in modo che ognuno potesse, specchiandosi dentro questo grande occhio, vedere la vita nella sua interezza, nelle sue diverse movenze e figure, nelle sue relazioni e significazioni ».

La filosofia è nata dall'insufficienza di ogni attività o scienza particolare dell'uomo: « Ecco qui la grande città del genere umano; si consideri il fervido lavoro che dalle prime luci dell'alba alle ultime ore della notte vi si svolge, si considerino le attività degli agricoltori, artigiani, operai, tecnici e scienziati, economisti e politici, poeti e filosofi, si consideri questo vario movimento ed intreccio. Si penetri ora nell'interno di ognuno e se ne consideri la coscienza: ognuno di questi artefici ha sì co-

scienza dell'arte sua, non però della città e dell'universale movimento che si svolge. Ognuno è, per così dire, chiuso dentro se stesso e l'arte sua, ignora o ne ha una oscurissima coscienza dei nessi tra il suo lavoro ed il lavoro del vicino, l'universale degli uomini gli sfugge ed il perchè del loro tanto e vario lavorare, i nessi gli sfuggono tra la città e la natura nel cui folto la città è eretta ».

Pur nata dal mondo umano e legata ad esso e soggetta quindi ai limiti dell'umana attività, « la filosofia, di tra le aspre e tortuose vicende umane, è via via riuscita lentamente ad aprirsi un varco e a porsi, in qualche modo al di sopra dei tempi e delle divisioni e tumulti di classi, di nazioni, religioni e civiltà e a farsi così, quodam modo, infinita libera ed eterna, quasi una tranquilla divinità, ella che pure è, di tutte le umane operazioni, la più fervida ed appassionata, la più mondana e terrestre ».

Nel suo lavoro la filosofia non può sganciarsi dalla scienza. Per es., nella questione del nostro assetto politico-economico « va da sè che l'intera questione dovrà essere trattata dai filosofi in collaborazione con i tecnici; il filosofo non può risolvere questioni di siffatto genere a colpi di intuizione, con una informazione sommaria e per sentito dire ».

La filosofia esamina le varie opinioni o soluzioni di una determinata questione ed esprime il suo giudizio. Con questo termina il suo ufficio. La decisione ultima spetta agli uomini, che possono sottomettersi o no al verdetto pronunciato dalla filosofia.

Una maggiore considerazione dell'essere come corporeità, come ctonicità, PIETRO PRINI propone ai filosofi italiani e alle filosofie che si ispirano al Cristianesimo.

J. Wahl aveva distinto una « trascendenza verso l'alto », cioè trascendenza verso l'essere come valore, e una « trascendenza verso il basso », cioè trascendenza verso l'essere come corporeità, come ctonicità. E' a quest'ultima trascendenza che bisogna dare, secondo il Prini, oggi maggior rilievo in Italia, come maggiore importanza avrebbe già in altri Paesi.

Il richiamo al recupero del cosmico nella vita della coscienza, « al riconoscimento della più fondamentale tra le condizioni umane, del nostro essere impastati di corporeità, del nostro esser nati e fatti di terra » è giustificato, e dev'essere attuato in senso pieno e vero, come l'hanno tentato Heidegger e Jaspers, Sartre e Marcel, e non soltanto per puro accademismo filosofico, come sembra in fondo accoglierne l'invito l'Abagnano.

« Se la filosofia italiana, scrive Prini, vorrà allinearsi con la migliore filosofia europea ed americana in quell'orientamento "verso il concreto"... bisognerà che essa si riproponga, secondo l'istanza esistenzialistica, il problema "metafisico" della materia o natura, o della corporeità come struttura dell'essere, al di là di ogni riducibilità di essa dentro le categorie strumentali del sapere fisico-matematico ».

Certo « il problema in cui queste ricerche, prima o poi, si dovranno imbattere, è quello di non ricadere dentro gli inutili labirinti, senza via di uscita, del materialismo o del panteismo ». Per cui Prini osserva: « La dimensione ctonica dell'essere è da recuperare non perchè l'umano

sia ridotto ad essa, ma al contrario perchè l'umano si arricchisca di essa e ne tragga i succhi vitali delle proprie attività, impedendo che queste si inaridiscano o si vanifichino in un presuntuoso isolamento. La materia non risolve in sè il valore, ma è la carne, i muscoli, il sangue in cui il valore vive; non è il suo limite o il suo strumento — o almeno non è soltanto questo —, ma piuttosto il suo stesso essere reale, o ciò che lo fa consistente, compatto e solido. La sua opacità non è se non il segno della sua esuberanza al di là dei margini stretti delle nostre categorie quotidiane, ma si fa trasparenza del valore, "narrazione della gloria di Dio", per chi sa innalzarsi a guardarla con occhio puro ».

Un difficile e complesso problema, come al solito, di non minor facilità e semplicità di soluzione, affronta FAUSTO M. BONGIOANNI: « Il compito della filosofia e l'accettazione della vita ». Bongioanni nella filosofia come nella persona sorretta da un'alta idealità di bene e dotata di una gran carica per l'attuazione di questa idealità, vede un impegno.

Non Epitteto, perchè troppo rigoroso, ma un redivivo Seneca andrebbe bene oggi, come per i lettori di un grande settimanale così per tutti gli uomini « bramosi di consigli pratici per lottare contro i guai della vita. Costoro chiedono non che cosa è ben sapere, ma che cosa è utile fare. Non teorie, ma regole di condotta ».

A parte quello che potrà fare o fa il confessore o il consigliere, esercitato nella scienza dell'introspezione, nell'additare una via di salvezza propria ad ogni caso, « si torna a considerare nella filosofia, o sia puranche nei surrogati di essa, una maestra di vita e una fonte di consolazione ».

« Si vuole, con ciò, che il collocarsi nella razionalità non sia portarsi fuori dell'amore degli esseri umani. Si vuole che l'esercizio della ragione si concreti in un ricercare entro noi stessi le ragioni degli altri, in un trovare i dolori altrui nei nostri, e riassumere nei nostri ideali di felicità e di giustizia le più antiche e più comuni e pertanto sempre attuali speranze dell'umanità: i sospiri dell'oppresso; l'eredità del male, della morte, della fatica, e la naturale ripulsa ad essa; l'aspirazione ad una *intelligenza* che non sia *indifferenza*, che, anzi, quanto più è penetrante, tanto meglio rende "nostro" il "fatto altrui" e così produce "un ordine nuovo", un nuovo fatto. Di fronte a questi problemi, il compito della filosofia è sempre aperto, a discutere se i doveri morali, pur nella loro situazione di necessità sociali e di sociali utilità, rivendichino l'esistenza d'un ordine che non è soltanto sociale e storico. Una morale sociologica non esclude alcun tentativo di fondazione d'una metafisica della persona ».

Pur considerando gli sviluppi e i vantaggi, per l'umana società, della scienza, della tecnica, della macchina, del potere dell'uomo sulla natura, sino a dover necessariamente ammettere una vera e valevole interdipendenza tra tutti questi fattori, come per gli altri valori dell'uomo, tuttavia il problema della relazione degli uomini tra loro, non si può ridurre a quello della relazione fra gli uomini e la natura, come voleva Marx, come non si può immedesimare il piano ideologico con il piano economico, come non si può mettere al posto della libertà e del volere dell'uomo la macchina più perfetta, nemmeno la « macchina del pensare » capace di ese-

guire non soltanto operazioni di calcolo, ma anche operazioni logiche. « Ben vengano le tecniche liberatrici — esclama Bongioanni — a produrre nuovi miglioramenti, con ordinamenti nuovi; esse, tuttavia, *non ci libereranno mai dalla nostra libertà*, perpetuo retaggio della situazione umana ».

CLETO CARBONARA nella relazione dal titolo « Il compito della filosofia nella presente crisi sociale » si pone varie domande: « Esiste un progresso nel continuo mutare delle vicende umane e delle prospettive secondo cui l'uomo guarda se stesso e la realtà che lo circonda? Non è facile rispondere a questa domanda, giacchè se, a volte, il *continuo mutare* ci dà l'illusione che si proceda verso una meta, le difficoltà rinascono immediatamente, quando si cerca di stabilire il punto di convergenza delle lotte, dei sacrifici, delle aspirazioni dell'umanità. Dove si tende? Vi è un *terminus ad quem*, o tutta la storia umana si risolve nell'incessante suo divenire? ».

Domande a cui in modo piuttosto immanentistico Carbonara tenta di dare una risposta.

Molte cose degne di rilievo, ma anche di discussione, agganciate in fondo dialetticamente al supposto del concetto kantiano di sintesi a priori, dice il Carbonara lungo la sua concettuosa comunicazione, e che vengono sintetizzate in questa sua finale conclusiva pagina: « La filosofia in breve, poichè porta la mente all'universale senza farle perdere per questo l'individuale, inserisce l'individuo in un rapporto di concreta socialità, lo fa persona, lo rende consapevole della propria dignità e dei propri diritti, ma insieme lo trae fuori dalla stretta cerchia dell'interesse egoistico, aprendo la sua mente ad un afflato cosmico e facendogli volere l'universale: se stesso e l'universale; sè come singolo e la società come il solo ambiente in cui il singolo può ritrovare la propria dignità di uomo. Questo è il contributo che la filosofia reca in effetti all'instaurarsi d'una matura coscienza sociale, ma questo è altresì ciò che il filosofo *deve* oggi proporsi come suo compito, evitando gli errori delle vedute unilaterali dianzi criticate e intendendo la propria funzione sociale come desumibile dalla struttura stessa del pensiero filosofico. Ciò che è l'essere, ciò ch'è l'attuale struttura del pensiero deve tradursi in un compito morale che l'uomo deve proporsi. E' questa una riaffermazione del primato della morale? Data l'unità concreta della persona io non credo che si possa parlare del *primato* di questo o quel momento di vita: si cominci dall'economia o dalla morale, dalla scienza o dall'arte, se s'incide sulla struttura della persona, s'incide sull'uomo nella sua integralità. Il senso della propria *dignità* farà ritrovare agli uomini la coscienza della propria *essenziale uguaglianza* e la consapevolezza che la *libertà* è non tanto il presupposto del mondo umano quanto una positiva conquista, che si attua quando il singolo s'inserisce nella società non per porsi accanto o di fronte agli altri, ma per farsi un *momento attivo* della società stessa. Così la premessa per un nuovo ordinamento sociale può essere posta dall'etica, con la sua istanza universalistica. Di qui potrà altresì derivare agli uomini un più maturo senso di *responsabilità civile*. Resi persone che accettano consapevolmente il proprio compito *umano*, essi non faranno della

loro società una *massa* anonima, e potranno così rovesciare il mito della irresponsabilità collettiva. Non sarà la legge d'un fato ineluttabile a governare la storia, o un gioco di forze dialettizzate oggettivamente: nell'interno della coscienza saranno conosciuti e valutati i motivi dell'azione e l'uomo saprà di essere la sola forza attiva capace di governare il mondo, di creare le premesse per la pace o la guerra, per edificare o distruggere, per esaltare i popoli o trarli alla rovina ».

FELICE BATTAGLIA, che con ammirevole compostezza e signorilità e larghezza di vedute e comprensione e intelligenza ha diretto i lavori del Congresso (e di cui gli va dato lode e gratitudine da parte di tutti i Congressisti), che pur nel discorso di chiusura ha insistito nell'elogio a Gentile e all'idealismo e alla ragione, non si muove fundamentalmente, a quanto emerge dalla sua relazione « Verso una nuova ragione », da linee molto diverse dalle precedenti.

La soluzione però non è, come per altri, negativa, non è chiusa, nel ripiego totale sull'irrazionale o nel semplice rimpianto del ricordo di tramontate filosofie, ma è aperta a nuove e più complesse possibilità, assumendo in sé, in una superiore dialettica, gli stessi motivi che hanno determinato l'attuale stato della filosofia.

Battaglia si rende pienamente conto della crisi, o se si vuole della decadenza della filosofia, e ne giustifica quasi le ragioni. La filosofia poteva assumere, come di fatto l'ha assunta, una posizione negativa dopo aver visto la ragione venir meno alla funzione normatrice e regolatrice della vita e, conseguentemente, spalancarsi il vuoto dell'irrazionale e dell'eslege. Messi in discussione tutti gli strumenti speculativi foggianti dalla tradizione; ritenuti come logori e fuori tempo la ragione o lo spirito, l'idea o il concetto; considerata fallita al suo scopo una morale che si appella alla ragione, in quanto incapace di coordinare e dirigere la vita; la conclusione di stanchezza e di abbandono dei filosofi e il loro atteggiamento negativo sembrano giustificati.

« Tuttavia, osserva Battaglia, a voler essere attenti alla fenomenologia della vita assunta nei residuali termini proposti, vale a dire nell'irrazionale e nell'eslege, noi dobbiamo constatare che, se la crisi si profila, essa non è davvero tale che non accenni ad una soluzione ». A ciò porterebbe lo stesso concetto di crisi (che conterrebbe in fondo la nozione di « riuscita »), il funzionamento stesso del pensiero, e, quel che per lui più conta, « la natura stessa dell'irrazionale nelle più precise e specifiche guise, le quali sottoposte ad indagini si rivelano tali che non solo negative si protendono esse stesse al positivo, anzi il positivo sollecitano e nel positivo conclusivamente si adagiano ».

E' quest'ultimo punto che l'Autore cerca di provare o fondare facendo riferimento al microcosmo umano e al macrocosmo storico, all'antropologia e alla storia, secondo gli sviluppi degli studi psicanalitici del nostro tempo o almeno secondo gli intendimenti dei loro autori, in quanto dal-
incoscio si avrebbe possibilità di passare al cosciente e al razionale. Pur non escludendo l'uomo evoluto, che ha a volte moti da incosciente o atteg-

giamenti immotivati, la prova dell'assunto sarebbe da ricercarsi nel primitivo e nella sua attività istintiva, intuitiva, incosciente.

Il contenuto dimostrativo di questa prova, che avrebbe la forza di unire e spiegare irrazionale e razionale e morale, e la capacità di risolvere i complessi dell'inconscio, e che darebbe una spiegazione genetico-evolutiva della civiltà, è condensato nel seguente passo: « E' certo che, se noi riguardiamo il primitivo nelle superstiti regioni del globo della civiltà non tocche, vediamo che esso si caratterizza non soltanto nelle funzioni intellettive che appaiono rudimentalmente, non tanto nel comportamento secondo regole, sibbene nell'istinto di singolare acutezza, in potenze spesso imprevedute di intuizione, donde l'asserzione di specifiche « capacità magiche », nella mobilità di un costume che si appella alla sacertà d'ignote forze. E che cosa è tutto ciò se non l'inconscio che è il sostrato che muove l'istinto e l'intuizione, che regge la condotta nel *fas* e nel *nefas*, appellandosi a qualcosa che dall'interno si protende solidarmemente all'esterno? Un mondo magico corrisponde a facoltà nostre che con la ragione ben poco hanno a che fare. Senonchè quando noi ci appelliamo alla psinacalisi per sciogliere i complessi dell'inconscio che è poi il residuo delle nostre superiori funzioni razionali (forse possiamo ritenerlo la condizione indistinta dell'intellezione e dell'azione), non è questo riaddurre il primo termine nella luce del secondo medesimamente un singolare ampliamento della stessa ragione in cui la spiritualità si completa e si dispiega? Anche ad escludere, come noi escludiamo, la contrazione dell'inconscio nel sessuale, divenendo la psicanalisi una sorta di pansessualismo, non neghiamo davvero che il sessuale abbia un posto notevole nella psicologia dell'inconscio, e appunto perciò riteniamo che proprio il metter luce sui processi dell'inconscio, il portare a scioglimento complessi sessuali attraverso la psicanalisi, adduca a costituire adeguatamente una più comprensiva ragione. L'inconscio che si chiarisce cessa di essere inconscio, poichè motivato e spiegato rientra in un processo di motivazione e di spiegazione; rientrato in siffatto processo, assurge a piena consapevolezza: consapevole che io sia delle più intime e sottese sollecitazioni dell'essere, l'inconscio non è più poichè ovviamente posso dominarlo e lo domino in qualcosa che da lui deriva ma pur lo supera ».

Per la storia non valgono più le concezioni filosofiche che pur un tempo s'imposero alla considerazione dei pensatori quali per es. la concezione antica, la concezione hegeliana, la concezione marxista. « Oggi la storia si puntualizza nell'impegno mio tuo nostro, di ciascun di noi, ad assolvere un compito mondano e temporale, è accesso al finito per individuare le strutture e comprendere donde procede ogni progettato assunto di rinnovamento, ogni progettato processo avvenire. Essa pertanto è intendimento nella prassi, prassi che vien sollecitata dall'intendimento.

Senonchè la storia come si puntualizza e si definisce nel finito, appare altresì il fuoco che ne è il centro; e questo è la libertà dell'uomo che procede nel bene e nel male, che se sceglie l'uno rifiuta l'altro, che si può salvare come può parimenti perdersi. Perciò la storia non è più, nell'intelligenza che se ne abbia, storia degli assetti pacificanti in cui la politica la morale la religione si sublimano, ma proprio dei contrasti che ne

sono la premessa o che dati gli assetti accennati li sconvolgono, i contrasti di cui gli uomini sono portatori o che gli uomini subiscono». Considerazione e rivalutazione perciò delle rivoluzioni, delle lotte, di tutti gli eventi con cui la storia si attua. « Il che vuol dire che l'utile e il demoniaco, l'eros e la potenza, il misticismo e il gioco mai come oggi sono stati intesi in funzione storica, essendo la storia contrasto prima che pacificazione, lotta prima che risoluzione, essendo i più stabili assetti qualcosa di conseguente e di derivato nelle più diverse motivazioni ».

Ricerche storiche, indagini etnologiche e comparatistiche riportano conferme sul primitivo e sull'inconscio, su civiltà e popoli che ebbero il loro tempo di progresso e di splendore, a cui seguì uno di stasi e di decadenza. Sono questi i nuovi concetti storici. « La vicenda umana acquista pertanto più ricca significazione, poichè la tanto conclamata razionalità del progresso appare nel contrasto dell'irrazionale, della stasi e della decadenza ». L'irrazionale che noi rileggiamo nella storia non è termine negativo; esso invece sollecita il positivo dei valori, « poichè dal contrasto medesimamente emerge la soluzione, dalla lotta procedono gli assetti politici morali e religiosi, ed emergono conseguentemente gli uomini che li rappresentato ». Qualunque sia d'un determinato momento la posizione storica « una soluzione sempre si profila all'ansia degli uomini, ed è nuova impresa e nuovo lavoro ».

Questi sono insieme fondamenti e soluzioni proposte da Battaglia. In fondo è accettazione e ricerca di spiegazione e di superamento dei motivi delle più tipiche forme della filosofia contemporanea. Non nega quanto d'impegnativo e di vivo ci sia nel problematicismo, nell'esistenzialismo, nel marxismo e nelle altre filosofie contemporanee, e nota infine quanto arduo e ampio divenga il compito della filosofia oggi.

Questa accentuata, quasi esclusiva sinora, rivalutazione dell'irrazionale ci porta ad un irrazionalismo assoluto, alla risoluzione totale del valore nel fatto, dell'idea nella storia? Le parole conclusive di Battaglia, anche se possono far sorgere il dubbio sul loro fondamento o l'istanza sulla loro giustifica, lo escludono. La ragione « mentre tien conto dell'irriducibile fenomenologia dell'irrazionale, consente e propone il compito spirituale, consente allo spirito di porsi quale inesauribile attività spiritualizzatrice e gli propone una destinazione a una meta di spiritualizzazione ».

« Proprio l'inesauribilità... della ragione all'esperienza e alla vita, alla esistenza e alla storia da cui procede e su cui riopera, riemergendone i valori di cui si articola, attesta che essa ragione, essi valori in definitiva hanno una origine oltre i dati di cui si definisce l'esistenza, in cui si profila la storia, appartengono a un ordine metafisico, sul cui piano l'antinomia cessa, l'opposizione si consuma, tutto razionale ignora l'irrazionale. Colà si inscrivono i valori nel Valore e la ragione assoluta e non problematica è la Ragione. Dal punto di vista umano, che è quello cui criticamente ci appelliamo, una nuova opposizione tra la ragione e la Ragione, tra i valori immanenti e il Valore che li iscrive tra i processi di immanenza e la trascendenza che ne risulta; ma è evidente che proprio l'e-

strema posizione è quella che consente non diciamo il salto ma il passaggio alla nuova terra su cui il nuovo cielo si apre luminoso e infinito ».

Una chiara e approfondita comunicazione su « La psicanalisi e la crisi contemporanea », specialmente sul modo come questa nuova disciplina sia venuta sviluppandosi e affermandosi in Freud e in Nietzsche, è presentata da VERA PASSERI PIGNONI.

All'A. « particolarmente importante sembra oggi valutare la posizione di questa dottrina poichè essa ha generato una nuova visione di vita spirituale, ha influenzato la pedagogia, l'etnografia, la critica (se non l'estetica) e sembra imporsi sempre più largamente nelle manifestazioni pratiche, approfondendo quella visione pessimistica della vita che è propria del nostro secolo ».

Senza entrare nei particolari della parte espositiva, ci basti rilevare con l'A. che « con tutte le riserve che si possono opporre a questa dottrina, bisogna riconoscere a Freud una posizione ben chiara nella storia del pensiero moderno... e a causa della straordinaria personalità di Freud essa divenne una filosofia della vita e della personalità ».

Benchè « la psicanalisi trascuri l'elemento più elevato dell'uomo per far risaltare l'elemento deteriore », benchè « riduca tutto il contenuto dell'incosciente alle sole manifestazioni istintive e impulsive senza tener conto dell'Io propriamente detto », benchè « le ricerche di Freud sui torbidi dei rapporti familiari abbiano l'errore di basarsi troppo esclusivamente sugli istinti senza considerare le vere inclinazioni psichiche, tuttavia si può e si deve dire che " la psicanalisi scende fino alle prime basi strutturali della personalità, dando una visione più unitaria del complesso dinamismo della nostra vita interiore e ricerca le cause delle situazioni psichiche attuali nella storia remota dell'individuo e della razza umana " ».

Perciò « Freud scende a profondità mai affrontate da nessuno psicologo, oltre le quali comincia il regno dell'organico, portando alla luce l'incosciente, postulando l'esistenza dell'elemento irrazionale nella maggior parte delle manifestazioni psichiche degli individui e delle collettività ».

« Freud è il portavoce di una società in crisi, che non reagisce ma si abbandona allo sgomento del fallimento spirituale e storico, che le pare evidente. L'arbitrarietà delle soluzioni della psicanalisi come l'altezza dei suoi propositi sono termini di un problema che l'uomo deve risolvere. Avere posto questo problema alla coscienza filosofica del nostro tempo, è merito di Freud. Avere inclinato a risolverlo in maniera radicalmente negativa, il segno del suo limite.

Comunque, esaminare le premesse e le conseguenze della dottrina psicanalitica presso il suo fondatore e i suoi discepoli può servire a scorgere almeno in parte le cause delle troppe inquietudini del nostro tempo, che è compito della filosofia, come sempre, nel corso dei secoli, di cercare di schiarire e rasserenare ».

LUDOVICO GEYMONAT (in risposta ad alcune obiezioni di M. Dal Pra, secondo cui nessuna sostanziale differenza esisterebbe da un punto di

vista critico fra trascendentismo ed immanentismo e tra immanentismo e neo-illuminismo o dottrina operativistica recentemente sviluppata dal Geymonat, in quanto questa dottrina conserverebbe molti addentellati di una metafisica immanentistica), affrontando il problema dei rapporti tra neo-illuminismo e metafisica immanentistica, cerca di precisare quello che il neo-illuminismo ha di comune con gli altri indirizzi immanentistici e ciò che lo distingue.

Per il Dal Pra « le note obiezioni mosse dall'immanentismo moderno alla metafisica trascendentistica... non comportano affatto "il ripudio dell'atteggiamento fondamentale del trascendentismo stesso"; atteggiamento che secondo lui consiste nell'elevare una particolare attualità a principio generale dell'essere. L'immanentismo, cioè, riuscirebbe, sì, a sostituire una nuova attualità a quella presa a base dai trascendentisti; ma ripeterebbe poi il loro medesimo errore, dichiarando dogmaticamente la coincidenza di tale attualità immediata col senso totale dell'essere ».

Il Geymonat si meraviglia dello stupore di Dal Pra, che non avrebbe tenuto conto della storia, che non avrebbe considerato la filosofia nella sua dinamicità, perennemente rivolta a sviluppare e perfezionare le proprie esigenze, senza riuscire mai ad esaurirle tutte.

« Il Dal Pra — dice Geymonat — ha senza dubbio ragione di sostenere che il vecchio immanentismo conteneva un grosso presupposto dogmatico, assumendo l'attualità dell' Io a "principio esaustivo del senso dell'essere". Non può negare però che lo sforzo del nuovo immanentismo è proprio diretto, "principalmente diretto", a liberarsi da questo presupposto: da un lato invero esso respinge come priva di significato ogni questione generale sul "senso dell'essere", dall'altro si rifiuta di considerare come concreto ogni "Io" che non si identifichi con gli "io" particolari ».

Dinanzi ad ulteriori insistenze (col vedere in questa posizione stessa un'antinomia radicale perchè l'affermazione del valore storicamente limitato dai risultati raggiunti dalla ragione umana viene presentata come verità assoluta) e alle possibili vie di soluzione (la negazione o il superamento del pensiero umano), il Geymonat suggerisce l'accettazione del canone della perenne revisionabilità.

« Se taluno obietterà ancora una volta che proprio quest'assunzione è dogmatica, il neo-illuminista si limiterà a rispondergli che egli opta per questa forma di dogmatismo. Opta cioè per la ragione, per restare continuamente entro di essa, per non far appello ad altro che alle tecniche razionali (ciascuna storicamente limitata, e perciò sostituibile da altre più perfette). In questo senso è innegabile che ogni razionalismo, anche il più critico, prende sempre le mosse da un atto dogmatico: dall'accettazione di un valore pregiudiziale della ragione.

La caratteristica di questa opzione iniziale è, però, che essa non costituirà mai un freno al proseguimento delle indagini: è — se vogliamo — un atto dogmatico, necessario per lo sviluppo di qualunque esigenza critica. Rinunciare ad esso significa rinunciare a cercare; significa porre alla nostra esigenza critica una barriera, postulando che al di là di essa sia

necessario appellarsi a qualcosa che non potrà più venir posto in discussione.

Il canone della perenne revisionabilità, affermato dal neo-illuminista, costituisce ovviamente lo sviluppo coerente dell'esigenza basilare di ogni razionalismo: esprime infatti la decisione di respingere per principio, insieme con le barriere esterne, anche ogni barriera interna della ragione; di non attribuire cioè valore di barriera indiscutibile nemmeno ai risultati già conseguiti dalla ragione stessa ».

Una comunicazione importante, per l'avvio ad una chiarificazione e ad una più determinata e giusta valutazione di due correnti filosofiche in voga, il neopositivismo e il fenomenologismo, è quella di RENATO LAZZARINI su « Principi e metodi della filosofia contemporanea ».

« Nella filosofia contemporanea, dice Lazzarini, questo problema del rapporto tra il metodo e il principio è della massima importanza, al punto che se chiarito, quel rapporto serve a darci una visione organica della speculazione odierna, sotto pena di restarne sopraffatti e come smarriti. Mai come ora è necessario accentuare l'eterogeneità di metodo e principio. Il metodo che riguarda la via, il cammino, i mezzi strumentali della ricerca; il principio che riguarda il punto di partenza « assoluto » o meglio ancora il fine da raggiungere, anche se il metodo da seguire non sia ancora trovato.

Anzi si può dire di più; e cioè che il principio può esigere più metodi; così come un metodo può suggerire o condurre a più principi opposti. Infine si può anche soggiungere che quanto più rigoroso è il metodo, tanto meno si è nel pericolo di passare, inavvertitamente il più delle volte, all'assunzione di esso a principio. Infatti questo va sempre al di là del metodo; così come la mèta va al di là del cammino o dei cammini necessari per raggiungerla.

Tutto questo sta a denotare la differenza profonda che passa tra metodo e principio, analoga a quella più generale tra gnoseologia e metafisica. Del metodo in certo modo noi siamo creatori, del principio no. Certo un punto di partenza hanno tanto il metodo che il principio metafisico. Si tratta tuttavia di punti di partenza la cui scelta e la cui portata sono profondamente diverse ».

A prova di questo il Lazzarini istituisce un particolare esame dei due metodi che sono in maggior vigore: il neopositivismo logico e il fenomenologismo.

Con il tentativo di precisare, ancor meglio, il significato del termine « metafisica », ARMANDO CARLINI espone il problema della filosofia come oggi va inteso. Seguiamolo nel suo sviluppo, per non fraintenderlo.

Partendo dal suggestivo principio di Heidegger: « nessuna questione metafisica può venire in discussione, se non in quanto il questionante, come tale, si trova coinvolto nella questione, ossia è posto in questione esso stesso », Carlini precisa che in un primo tempo intese « quel pensiero nel senso che la Metafisica, per chi entri veramente nel suo spirito, è la stessa filosofia, se questa viene intesa come il problema della nostra esi-

stenza che noi portiamo nel mondo; ossia: in ogni problema, che noi poniamo e discutiamo nel mondo fuori di noi, in realtà poniamo e discutiamo sempre il problema di noi a noi stessi », oggi, invece, gli « pare che quel pensiero di Heidegger vada inteso così: che "nessuna questione in Metafisica abbia senso se non in quanto in essa si fa questione del questionante stesso" vuol dire che il questionante, esso stesso, è compreso dentro quella questione. Ossia, il questionante non è lui che pone la questione, ma è posto in questione dalla questione stessa. Poichè, ora, la questione non è più quella dell'esistere, ma dell'essere, ed è l'essere che spiega l'esistenza, non viceversa: salvo restando all'esistere del questionante intorno all'essere il privilegio su gli altri esseri di potersi fare specchio e voce dell'essere. In conclusione: il filosofo, se vuol porre il problema della propria esistenza su salda base, deve diventare a se stesso un problema metafisico ».

Una metafisica, questa dell' Heidegger, che prosegue sulla stessa via di tutto il pensiero moderno, da Spinoza a Hegel, sino ancora a Croce e Gentile, sino al problematicismo ed esistenzialismo, anche se quelli e i difensori di questi ultimi sistemi hanno, a parole, combattuto la metafisica e preteso di costruire una nuova filosofia.

« La Metafisica, dice Carlini, compie il suo vero ufficio, rispetto alla filosofia, solo se è in funzione di essa: non se pretende di asservirla a sè. Se è, cioè, una Metafisica problematica anch'essa ed esistenziale, nel senso di promuovere la problematicità della filosofia e il senso che nell'uomo ha il problema dell'esistenza. Non, quindi, dogmatica e ontologica, salvo che per dogma non s'intenda l'accettazione del dato come problema, e per problema dell'essere il problema stesso dell'esistere. Dev'essere critica, insomma, nel miglior senso kantiano. E però, come la filosofia è cosa umana, umanistica dev'essere anche la Metafisica: non perchè escluda il problema di Dio (l'uomo che fosse solo uomo, non sarebbe neppure uomo), ma perchè il suo punto di partenza è l'uomo, non Dio ».

Qui il Carlini ritorna alle sue solite battute contro la Metafisica scolastica, considerandola (non sappiamo con quale ragione, perchè in contraddizione con il senso aposterioristico di essa e con quanto lo stesso Carlini afferma nel n. 5 della comunicazione) una ripresa del mito del Demiurgo platonico o come un radicale Ontologismo, e dimostrando per riflesso il radicale filosofico immanentismo umanistico suo, cioè di Carlini, anche se molte sono le parole spese per la trascendenza.

Ulteriori sviluppi della Metafisica carliniana, per una completa posizione e giustificazione e conoscenza di essa, riguardano gli aspetti e concetti di scienza, di persona, di estetica, di valore.

CORNELIO FABRO nella sua comunicazione « Il senso filosofico della fede » che più appropriatamente risponderebbe al titolo « Il senso fideistico della filosofia », in poche parole raccoglie i motivi essenziali e il campo di estensione della natura, del mondo, della coscienza, della tecnica, della scienza, dell'arte, della filosofia e ne giudica i limiti e i loro rapporti riguardo all'essere.

Anche la filosofia, a cui sarebbe stata affidata, almeno nella civiltà

occidentale, la battaglia dell'essere, perchè « dovrebbe la filosofia decifrare l'enigma dell'essere, vale a dire, trascendere i limiti dell'immediatezza e cogliere l'Uno, l'Eterno, l'Immutabile..., per inserirsi cioè nell'essere come tale », s'imbatte nel limite, in quanto non riesce a possedere o godere la totalità dell'essere.

Per ottenere questa compiutezza (di conoscenza o piuttosto di vita, come le parole di Fabro lasciano arguire, dimostrando come egli si muove nella strada maestra dell'esistenzialismo cristiano), la filosofia deve necessariamente aprirsi un valico nella Religione cristiana.

La dottrina di Fabro è contenuta in questa sua conclusiva pagina: « Se la filosofia riesce a giustificarsi come l'organo compiuto della verità dell'essere, allora quella relatività o finitezza o precarietà che dir si voglia, che caratterizza le attività precedenti della coscienza, non si applica più alla filosofia che dovrebbe perciò compiere assolutamente l'essere della coscienza e stabilirlo nella verità che non comporti ulteriori rimandi. E bisogna riconoscere che la filosofia occidentale è stata dominata da quest'ideale così che il filosofo dev'essere l'uomo della compiuta saggezza e della raggiunta felicità. Tuttavia se questo ideale è concepito come possesso e contemplazione dell'essere, la filosofia ha dovuto riconoscere d'imbattersi anch'essa nel limite, di fermarsi anch'essa al di qua dell'essere compiuto o — se si vuole — ha dovuto limitarsi ad annunziare soltanto, senza poter possedere, senza godere la totalità dell'essere... »

E' con la Rivelazione, e nella sua forma compiuta col Cristianesimo che si dispiega all'uomo la verità dell'essere, ma non in forma di filosofia ovvero di una conoscenza che si muove da se stessa e si chiude in se stessa: ma in forma di fede, cioè di una conoscenza che attinge altrove il suo inizio e prospetta altrove il suo effettuale compimento. Il conoscere dell'essere nella sua universalità e totalità, ma si tratta di un comprendere formale non reale: mentre la coscienza è alla realtà che tende ed è unicamente della realtà che vive.

Perciò si comprende come anche la filosofia sia intrinsecamente affetta della contingenza del divenire concreto della coscienza, nelle civiltà e culture che formano la storia del mondo: di qui il polimorfismo della filosofia perchè anch'essa offende nel limite della coscienza storica dell'uomo, anche se ogni filosofo tende sempre a superare tale limite per gravitare sull'essere in quanto essere. Quel che la filosofia può al più fare, è prospettare l'essere, non possederlo: non lo può possedere perchè la filosofia lo presenta appunto sotto forma di conoscenza pura, cioè come una presentazione dell'essere che si dà alla fine anch'essa nell'ambito di rappresentazioni o per riferimento alle medesime.

Nella filosofia, se da una parte la coscienza si protende alla totalità dell'essere, l'essere di questa totalità non può dare che un progetto, una struttura che « tende » ad essere più vicina e adeguata all'essere. Ma poichè l'essere non si può rappresentare, perchè l'essere è l'atto e non una forma, l'essere si dà unicamente quando « si presenta » semplicemente. Per presentarsi l'essere non ammette restrizioni nè in sè, nè rispetto alla coscienza e la filosofia lo restringe invece anch'essa d'ambedue i lati: come essere in sè, in quanto la filosofia tende a orientare l'essere come un

tutto formale e non reale in atto: come coscienza in quanto l'essere accessibile alla riflessione filosofica si dà unicamente alla coscienza teoretica e non occupa quindi lo spazio intero della soggettività dell'uomo e quindi non lo conquista, non lo sfama ma piuttosto maggior fama e sete gli accende e di penosa angustia gli è continua causa, che lo spinge verso l'aldilà della presenza effettuale. E la fede, se vuole avanzare la ragione, deve operare una « presenza » che non comporti ulteriori rimandi così che vinca il dubbio e plachi la pena del continuo errare nel labirinto del finito ».

Alcune opportune, anche se non sempre apparentemente facili e consentanee, « osservazioni sul clima filosofico italiano » fa RENATA GRADI nella descrizione che ci dona dell'attuale orientamento filosofico in funzione del movimento idealistico. « In Italia, essa afferma, il grandioso, innegabile influsso dell'idealismo dura tutt'oggi, anche in queste stesse negazioni che si sono determinate polemicamente, se non addirittura dialetticamente e si manifesta nell'incertezza che la tormenta ». Nelle stesse filosofie nuove si è « avuto un orientamento in un certo senso piuttosto che in un altro, appunto a causa dell'importanza presa dall'idealismo nella filosofia italiana ».

All'affermazione ottimistica dell'idealismo « insufficiente a vincere le delusioni e i crolli della realtà, perchè insufficientemente fondato su un contingente assolutizzato » è susseguita un'incertezza reale, profonda che ha dato possibilità di formazione a molteplici affermazioni contrastanti soprattutto con l'impegno filosofico, come, per es. la fenomenologia, l'esistenzialismo, il neo-positivismo. Tutti questi sistemi fanno uno sforzo di liberazione che potremmo dire antispeculativo o anticostruttivo, mettendo fra parentesi tutta la storia della filosofia o rinnegandola addirittura come impegnata dogmaticamente. Da ciò questo generale atteggiamento di cautela, di « critica », di non-impegno che porta ad una non-conclusione ossia alla descrizione, contrapposta evidentemente alla dialettica razionale dell'idealismo, ove la necessità concatenante elevava ad una costruzione positiva ove tutto era spiegato ».

Da alcuni l'impossibilità di conclusione viene riallacciata direttamente alla contraddizione dialettica, a cui verrebbe ricongiunta la descrittività essenziale della critica filosofica e per cui verrebbe rovesciata dall'interno la posizione idealistica. « Ma in realtà quella contraddizione appare tale e quindi minacciosa alla posizione idealistica in quanto qui si contrappongono esternamente la dialettica e la concezione di una logica dell'identità; così l'un momento è fuori dell'altro e quindi succede empiricamente al precedente. E' evidente altresì in questo, l'empiricizzarsi dell'istanza idealista, dovuto alla necessità di rispondere alle richieste dell'io empirico, troppo sdegnosamente svalutato dall'idealismo stesso ».

La sola polemica con l'idealismo però non basta a spiegare tutto lo sviluppo delle nuove filosofie. « A questo punto vediamo che l'altra forza determinante il risultato è quella dell'esperienza realista, fondata appunto sull'identità, ossia vediamo che la situazione odierna non è giustificata pienamente dal solo idealismo, la cui critica interna non sarebbe stata sufficiente a determinare la contraddizione dialettica. Questa in-

fatti non appare come contraddizione al pensiero attuale se non attraverso due ulteriori elaborazioni problematiche: la realista e l'empirista. Mentre la prima avrebbe mantenuto la posizione costruttiva, quest'ultima ha determinato quella sospensiva e descrittiva. Perciò anche l'istanza realista è stata colta dall'esterno, cioè appunto empiristicamente, senza accogliere insieme la costituente metafisica». Nasce perciò l'atteggiamento scientifico, anch'esso descrittivo e insufficiente.

La Gradi si sofferma a spiegare le ragioni dell'atteggiamento di fuga dinanzi ad un'impegnativa speculazione metafisica, dell'insoluta lotta tra universale e particolare, fra l'aspirazione della ragione e la possibilità dell'individuo, della posizione delusiva ed elusiva della speculazione attuale. Considerando però che questa fuga è tendenzialmente costruttiva, che di fronte all'insufficiente descrizione delle nuove forme di filosofia o delle scienze permane l'esigenza d'una spiegazione, che il limite che queste importano è positivo in quanto richiede un'« al di là » che rappresenta un valore, chiude così la sua comunicazione: « Per questo, in tale clima, l'impostazione problematica, che pone di fronte alla coscienza il problema, senza negarlo nè risolverlo e lo riconosce come stato di fatto non rifuggente da una possibile metafisica (rinnegando cioè la vera « crisi » che è l'atteggiamento di fuga) si salva dall'empiricizzazione ed è la conclusione più esatta, storicamente, perchè perfettamente valutante i dati storici come tali, e cioè come dati problematici ai quali è necessario dare una risposta per fondare veramente l'impegno speculativo ».

UGO SPIRITO, che recentemente ha pubblicato « *La vita come amore* » (intorno a cui, per la soluzione che non apre una via alla teoreticità, con critiche mosse da destra e da sinistra, da ogni indirizzo filosofico, s'è polarizzata notevole parte del Congresso), al tema proposto « *Il problema della filosofia, oggi* » risponde ora con « *La filosofia come teoreticità pura* ».

Dopo un accenno ai due modi di intendere la filosofia, necessari per comprendere il problema della filosofia oggi: il primo « per cui si crede di conoscere la realtà o comunque di essere giunti a una soluzione, positiva o negativa, del problema della realtà », il secondo « di chi non riesce a fermarsi in una qualsiasi conclusione e continua in una domanda che si fa sempre più radicale », e dopo l'esplicito riconoscimento che il primo modo, quello cioè della presunzione del possesso del sapere concluso o del sistema, ha storicamente una posizione dominante sul secondo, sul sapere come problematicità, come ricerca, che pur ha sempre accompagnato il primo nel suo formarsi (ad eccezione di Cartesio che per primo, almeno come metodo o accademicamente, antepone alla filosofia-conclusione la filosofia-domanda), Spirito tenta un'esposizione del processo interno della filosofia moderna sino all'idealismo, specialmente per quanto riguarda la appropriazione dell'immanenza e della trascendenza. Molte cose vengono affermate in tre pagine, degne di nota come di appunto. A noi però interessa il problema della filosofia oggi com'è sentito e descritto da Spirito in una viva veristica pagina, dramma in cui si dibatte lo stesso Spirito e con lui si dibattono non pochi filosofi contemporanei.

« Rivelatasi l'interna contraddizione, l'idealismo continua a vivere sol-

tanto come esigenza di se stesso e cioè come aspirazione a quel monismo immanentistico che ha creduto di realizzare. In effetti si è capovolto in un dualismo radicale stabilendo il massimo iato possibile tra teoria e pratica, tra conoscere e fare. Il monismo assoluto è diventato assoluto dualismo. Ma la sua eredità ormai non ci consente più di tornare a un monismo o a un dualismo relativo. Kant non può più soddisfare e con lui cade la fede nella scienza, alla quale non si può conoscere davvero qualche cosa senza conoscere tutto. Qualsiasi frammento è legato al tutto e non può divenire intelligibile se non nel sistema universale della realtà. La conclusione parziale deve coincidere con la conclusione totale. Il finito non può avere significato se non si conoscono i suoi confini, e conoscere i confini del finito vuol dire conoscere l'infinito. Non sapremo nulla fino a quando non sapremo vincere la morte. Il mondo antico con la religione e con la filosofia aveva vinto la morte e aveva perciò raggiunto la sapienza: il mondo moderno, uccidendo il dogma con la critica, non sa più eliminare la morte e non sa più uscire dall'ignoranza radicale.

Questa situazione spiega il significato che la filosofia va assumendo nel tempo presente. Non più soluzione e non più sistema, essa si converte in un dubbio che investe progressivamente ogni affermazione e la possibilità stessa dell'affermazione, ogni giudizio e le parole stesse per formularlo. L'interrogativo assillante non è mai placato, sì che la realtà cade tutta fuori di esso. Il mistero incombe con una opacità sempre maggiore. La trascendenza, dopo aver investito tutto, trascina con sé il famoso *sum* che aveva dato la gioia del possesso. Sono? E che cosa?

La filosofia, perciò, è diventata teoreticità pura, ossia tensione verso una realtà trascendente che le sfugge per intero. Teoreticità pura, perchè è venuta a mancare quella conclusività che poteva congiungerla alla pratica, immanentizzandola. Teoreticità pura, perchè pura contemplazione e impossibilità di passaggio all'azione. Teoreticità pura, perchè assoluta ignoranza.

Ma proprio perchè pura, la teoreticità della filosofia di oggi si pone in un essenziale dualismo sia di fronte alla realtà che non comprende e sia di fronte alla vita che si continua nell'azione. Alla pura teoria si contrappone così la pura prassi, il fare per il fare, l'attivismo incoerente e disgregatore. Teoria e pratica non potendosi incontrare più nel momento conclusivo della teoria, si estraneano progressivamente l'una dall'altra e si svuotano di significato. Si svuota la teoria perchè diventa muta di fronte all'assoluta trascendenza: si svuota la pratica perchè priva di ogni vera consapevolezza che le dia significato. La vita diventa un giuoco perchè il giuoco, uscito dalla parentesi in cui può aver valore, investe a poco a poco ogni attività fino a diventare il giuoco del delitto. L'umanità disorientata va innanzi a tentoni e, nella prassi dissolvvente cui è condannata, si avvia ciecamente a una guerra che non vuole. Ed è una guerra totale, interna e internazionale, di tutti contro tutti, di quell'*homo homini lupus*, che non può non risorgere quando la certezza della verità non illumina l'azione ».

Sono dunque questi i termini antitetici, irriducibili: la filosofia come teoreticità pura e la vita come pura pratica. Anche tutta la pagina con-

clusiva è degna di nota, almeno come invito a quanti hanno intelligenza e possibilità di portare il loro aiuto a far uscire, se è possibile, la filosofia dal labirinto in cui si è cacciata. « Se in realtà — dice Spirito — tanti dogmatismi residuali hanno tuttora la forza di alimentare una quantità di atteggiamenti fideistici, che consentono alla umanità di procedere nel suo cammino, questo non permette di trascurare il problema essenziale del pensiero moderno e del suo destino. E il problema è appunto dato dal fatto che l'istanza critica, lungi dal condurre all'immanentismo e alla consapevolezza sempre maggiore dell'azione, conduce in effetti, almeno nel cammino finora percorso, verso un trascendentismo sempre più radicale e una conseguente vita senza senso. Questo è il problema e occorre metterlo bene a fuoco perchè si possa sperare di risolverlo. Anche il problematismo ha una sua conclusività, sia pure consapevolmente contraddittoria, ed è da essa che occorre prendere le mosse, per dare un significato alla speranza di uscirne. Essa ci dice che il criticismo si è ormai rivelato come una fede dogmatica, che ha finito col divorare se stessa spegnendo ogni luce. Si tratta ora di rendersi ragione del perchè e di risalire alla fonte dell'equivoco che ha alimentato una siffatta fede, fino al punto da dare l'illusione di un umanesimo assoluto.

Perchè la critica, che dovrebbe fondare il sapere e garantire all'uomo la verità, in effetti conduce all'ignoto e distrugge ogni certezza? Perchè la critica, che dovrebbe risolvere la realtà nella coscienza e liberarsi da ogni metafisica gratuita, dà luogo in realtà a una metafisica della trascendenza assoluta? E' tutto il pensiero moderno che è in gioco e con esso tutto il pensiero occidentale che lo ha generato. L'illusione ha acquistato perciò proporzioni gigantesche e l'impegno per superarla non può non essere altrettanto grande. Si è ormai raggiunta una situazione limite che, nella sua radicale negatività, può aprirsi finalmente a un diverso avvenire ».

Con una ricerca a ritroso risalire alla fonte, è giusto. Ma senza fermarsi all'idealismo, bisogna procedere oltre: a Kant, ai filosofi dell'800.

Una critica a U. Spirito, o più precisamente un invito a ripensare a quanto egli ha scritto nella recente opera « La vita come amore » rivolge CARLO GIACON nella sua comunicazione « Amore ed egoismo, monismo e personalità ».

Il motivo dominante dell'opera « La vita come amore » è così riassunto da Giacon: « Ugo Spirito, nella sua più recente opera: *La vita come amore*, sostiene che l'amore genuino è l'oblivione di se stesso per perdersi nell'insieme di tutti, e che dal personalismo, dall'autocoscienza, dal considerarsi l'uno di fronte all'altro, ha origine l'egoismo e ogni male che travaglia il convivere sociale. Il peccato originale dell'umanità è il pronunciarsi con giudizi di valore, giudicare, distinguere il bene dal male, l'onesto dal disonesto, porsi come buono di fronte al malvagio: il trionfo dell'intellettualismo, che definisce, che divide, che separa, che distingue le parti dal tutto, che scinde l'unità, che uccide la vita, che fissa e immobilizza cose morte. Colui che definisce si stacca dal tutto; e nasce in lui l'orgoglio di essere giudice. Ogni uomo è un giudice, che condanna gli

altri come delinquenti. E' nel vero soltanto colui che cerca di «comprendere» il presunto delinquente e i motivi del suo agire, le condizioni e le attenuanti del suo «delitto», l'organismo sociale nella sua totalità: il giudice e il delinquente spariscono nell'unità del tutto. E' necessario sostituire la comprensione alla valutazione, trasfigurare in positivo il presunto negativo. Si ha allora l'amore: si guarda a sè come a un tu, non c'è anzi più nè io nè tu: la negazione del proprio sussistere come ente singolare, come realtà autonoma; non c'è che il tutto, e il tutto è Dio: non c'è che amore di Dio a se stesso, l'amore di tutti a tutti, senza separazione e odî, in dolce serenità».

Giaccon ricorre, per una confuta indiretta, spontaneamente a Spinoza, al suo «*Amor Dei intellectionalis*», che è simile a quello descritto da Spirito; ed espone la concezione della sostanza di Spinoza come sostanza-causa-assoluta unica, a cui segue l'inausualità, l'infinità, l'indivisibilità, l'immutabilità; per cui ogni altra realtà non sarebbe altro che un modo di quest'unica sostanza. Ma «l'unicità della sostanza», dice Giaccon, non ha in Spinoza nessuna dimostrazione: è frutto d'un'identificazione, a priori, dei concetti di assoluto e tutto... La coscienza dell'indipendenza delle diverse persone diviene un'illusione, un inganno, un'ignoranza; una tale coscienza è frutto della fantasia e dell'immaginazione, che si ferma al lato esteriore ed effimero della realtà, non della ragione pura, della ragione delle idee adeguate, necessarie ed eterne».

A Spirito rivolge indi alcune dirette domande: «La vita come amore ha proprio conosciuto ogni filosofia? come dimostrerà assurda l'esistenza di relativi accanto all'assoluto se non per una petizione di principio affermando che l'assoluto coincide col concetto di tutto? perchè non è concepibile un tutto, in quanto assoluto, e diversi relativi, accanto all'assoluto? perchè ammettere come possibile soltanto la bellezza in sè e per sè, eterna e immortale, e non anche cose più o meno belle, similitudini della bellezza in sè e per sè? non è più filosofico partire dal dato immediato dell'esperienza, anche più intima e indiscutibile, e interpretarlo secondo gli autentici principi della ragione, che negare l'esperienza in nome d'una presunta identità a priori tra assoluto e tutto?... è una contraddizione: esistenza dipendente?... è inchiuso nel concetto di essere il concetto di indipendenza?».

Giaccon chiude così la sua critica: «Una concezione dell'essere — che ammetta la possibilità di pensare ulteriormente i concetti di essere indipendente e di essere dipendente, che non sono altro che i concetti di causa e di effetto, considerato ciascuno in se stesso, da sempre e da tutti, come non implicante una contraddizione — potrebbe costituire il punto di partenza di una filosofia che riesca ad accordare, senza compromessi, la possibilità di coesistenza di assoluto e di relativo, giustifichi, senza legittimare l'egoismo, le singole personalità, e renda possibile, nella libertà più autentica, il più genuino amore».

MICHELE FEDERICO SCIACCA, attraverso una chiara esposizione delle conclusioni a cui conduce la dottrina di Sartre, dimostra indirettamente l'assurdo a cui porta o si riduce l'immanentismo. Data la chiarezza e la

efficacia delle parole di Sciacca, nulla sembra più opportuno che trascrivere alcuni passi.

« Sartre è la denuncia, per usare un'espressione di Berdiaev a proposito del marxismo, della « menzogna delle idee elevate », del gioco « dei professori francesi » della fine dell'ottocento (bisogna retrodatare l'inizio, almeno alla fine del Settecento ed estendere il discorso ad altre Nazioni), i quali credettero di poter fare le rivoluzioni copernicane, far rappresentare allo Stato o alla Storia la parte di Dio, trasformare il mondo con la lotta di classe e mettere l'uomo a testa bassa, affinché da tutte le tasche perdesse la zavorra degli ideali spirituali, espellerlo dalla coscienza per cacciarlo nell'inconscio, secolarizzare il sacro, materializzare lo spirito, storicizzare tutto, dissolvere l'essere, gridare che Dio è morto ecc. e poi ripetere ad ogni negazione che l'uomo conquistava sempre più la sua autonomia, la sua maturità critica, la sua felicità, la sua libertà, la sua profonda verità. A tutti costoro, tanto temerari nel negare quanto timidi e ipocriti nel rifiutarsi di trarre le legittime conseguenze dalle loro negazioni, Sartre fa constatare che è assurdo parlare di morale, di valori (quali che siano, economici o morali), di progresso, di società ordinata (di *un monde policé*), di dignità umana e di tante altre nobili cose, perchè l'essere, una volta negato, non è surrogabile; perchè la verità, una volta storicizzata, non esiste più; perchè negato Dio, non vi sono più obblighi, prescrizioni, doveri e diritti che reggano, non vi è più neppure l'umano nell'uomo, c'è l'animale, che è tutto materia gratuita, come un verme o uno sterpo. Pensare che i valori possano esistere *tout de même*, dopo aver detto che *Dieu n'existe pas*, è un'illusione ».

« Questa posizione di Sartre va considerata da più punti di vista. Rispetto al pensiero storicista-immanentista (negazione dell'essere, negazione di Dio) essa ha il merito innegabile (che è, del resto, comune ad altri pensatori esistenzialisti o no, ma solo Sartre si spinge fino in fondo) di trarre le estreme conseguenze a cui si arriva attraverso il vicolo cieco dell'uomo che comincia da sè e a se stesso torna, di decolorare tutti gli idoli e di svuotare tutti i miti dell'umanesimo assoluto (compreso quello marxista), per cui oggi si può dire che l'uomo non ha una natura o un'essenza data e che Dio è assurdo, come sostiene lo stesso Sartre, ma non si può essere più « entusiasti » di queste « scoperte », non si può dire che ciò importi una più critica e più valida fondazione dell'uomo e dei valori spirituali, ecc.; nè andare in cerca di diversivi e di espedienti per dare un qualunque senso positivo all'esistenza, come capita pure ad alcuni esistenzialisti, senza sostituire alle precedenti altre menzogne di altre idee elevate con un dogmatismo meno scusabile e più ingenuo di quello dei divinizzatori dell'uomo e del mondano del passato e del nostro secolo. In questo senso la posizione di Sartre, tra tutte, è la critica più esplicita, radicale, brutale dell'immanentismo ».

Sciacca procede nell'esame della posizione dello stesso Sartre che « dogmaticamente accetta e ratifica l'immanentismo storicistico, materialista ed ateo: accetta la dialettica di Hegel e il metodo fenomenologico di Husserl, l'uomo annientato dal peccato del protestante Kierkegaard (ed anche dei giansenisti), l'uomo « materia » di Feuerbach, Marx e Freud,

l'essere come « mondanità » di Heidegger e a tutti dà ragione », pur mostrando di tutti questi indirizzi immanentistici l'interna contraddizione o antinomia. « Ma allora — dice Sciacca che all'immanentismo o al pensiero moderno non vuol togliere ogni valore — quel che veramente vi è di gratuito e di non serio è proprio la posizione di Sartre, il quale si assume « criticamente » l'immanentismo nelle sue conseguenze, fa che queste siano coerenti con le premesse, dimostra come sia tutta mitologia la morale laica, la libertà laica, il progresso laico ecc. e come da quelle premesse la conseguenza sia l'uomo tutto materia con niente di spirito e niente di umano, e poi, dopo la « critica » delle conseguenze, mantiene « dogmaticamente » ferme le premesse e di quello che è lo « sfasciamento » di una filosofia, la dissoluzione di un principio, ne fa lo « sfasciamento » dell'essere come tale, la dissoluzione dell'uomo e conclude: « questo è l'uomo », « questa è l'esistenza ». Che è come dire che egli si assume la crisi dell'immanentismo come « crisi » dell'esistenza, di essa costitutiva e in cui essa si risolve, per cui l'esistenza, l'uomo, la filosofia, come tali, sono frattura, rottura, nulla. E così il distruttore di tutti i miti tiene gelosamente in vita il mito che ha generato tutti gli altri ».

Dopo una breve confuta delle affermazioni di Sartre, Sciacca così conchiude: « Noi ne traiamo questa conclusione: il mondo e in primo luogo il pensiero umano, che è il senso del mondo, si regge solo su una vocale accentata: è; sopprimiamola e avremo il mondo senza senso di Heidegger o di Sartre, di Chestov o di Barth, il mondo dell' « Intorno al Non-Essere » di Gorgia, senza neppure l'incantesimo della « persuasione » flautato ad Elena dal pastore Paride ».

« La coscienza contemporanea, afferma ADELCHI ATTISANI, vuole una filosofia affiatata coi tempi, ossia aperta ai problemi della vita pratica e sociale, sensibile alle voci e alle inquietudini della nostra epoca, ma la vuole pur sempre come *filosofia*, intatta nella sua natura di pura teoresi, che se dalla vita e dall'esperienza desume la materia delle sue meditazioni, su di esse deve evidentemente sollevarsi per rischiararle e intenderle *sub specie universalis* e con ciò, con siffatta superiore consapevolezza, giovare ad esse stesse, che, infatti, mercè tal consapevolezza, si fanno più spedite e sicure nella soluzione dei loro propri problemi. Se, pertanto, contro la filosofia dei filosofi *puri* (come costoro amano definirsi), occorre far valere i diritti della passione pratica, contro la filosofia viziata e sopraffatta dalla passione pratica (specialmente sociale e politica, oggi) occorre far valere i diritti dell'autentica filosofia, che non è pratica se non per la materia e per l'obiettivo finale a cui tende, ma è e deve rimanere teoretica per la forma, alla qual condizione soltanto essa potrà attingere quel suo obiettivo, che è, come s'è detto, di rendere, mercè la superiore consapevolezza di sè, più coerente e attiva e progressiva la vita, ossia l'esperienza come vita vissuta ».

Storicità dunque della filosofia. Parole chiare e giustificate, sin qui, quelle dell'Attisani. Non altrettanto chiare e giustificate sono le seguenti che vorrebbero rispondere all'istanza della mancanza, in tale filosofia, del problema centrale d'ogni speculazione, cioè del problema di Dio o

dell'Assoluto: « Coloro che sospettano l'assenza di Dio dalla concezione che noi abbiamo detto pragmatica della filosofia non si persuadono come soltanto con il rendere l'universale immanente al mondo, col farlo sinteticamente congiunto col particolare; soltanto, cioè, col far l'Assoluto coincidente col Concreto, e con l'intendere questo come sintesi indissolubile di universale e individuale — in cui l'individualizzazione, che è la storia, è la vita e la realtà stessa dell'Universale e dell'Assoluto —; soltanto, dico, col concepire la cosa così, si concepisce veramente l'Universale e Dio, che in altra guisa corre sempre il rischio di essere concepito o piuttosto immaginato come cosa tra le cose, come cosa magari sopra le cose, ma sempre come *cosa*, e perciò mai come veramente *Universale*, che, infatti, come tale, non può tollerare nulla fuori di sé, che gli sia neppur sottoposto, non essendo che l'universale principio di ogni determinazione cosmica, irreali fuori di tale determinazione.

Ciò significa che la filosofia, facendosi pragmatica, cioè dottrina delle categorie costitutive del reale — delle matrici che lo generano e ne perpetuano il corso —, non respinge la teologia se non nella forma corrispondente alla concezione trascendente dell'Assoluto e di Dio, mentre l'accoglie, e anzi vi si identifica, nella forma appropriata alla moderna concezione dell'Universale concreto e del Dio vivente come sintesi di universale e individuale: per cui, filosofando sulle categorie, nelle quali quella sintesi si specifica e si svolge, si filosofa insieme su Dio e l'Assoluto, che in quelle categorie, infatti, si esprime e si attua ».

Un filosofo americano, PATRICK ROMANELL, riuscito subito a tutti i congressisti molto simpatico per le sue osservazioni acute e bonarie, piene di buon senso e di saggezza e di semplicità propria americana, nella sua comunicazione difende una metafisica naturalistica.

Dopo aver rilevato l'interna profonda crisi della filosofia causata non dal di fuori, come in altri tempi, ma dal di dentro, da un gran numero di detrattori militanti nelle stesse sue file, e dopo aver messo in risalto l'illusione del pragmatismo e del positivismo vecchio e nuovo, nel non aver potuto sopprimere la metafisica perchè questa anche se non attua in pieno un curioso kantianeggiante motto americano (« la filosofia non sa cuocere il pane, ma ci può procurare Dio, la libertà e l'immortalità ») è tuttavia ineliminabile dallo spirito umano, Romanell si chiede: « C'è un modo per uscire dal vicolo cieco in cui si trovano oggi i cultori di filosofia? Può la filosofia essere salvata dai due estremi il cui implacabile conflitto è scoppiato nella crisi presente: la posizione dogmatica della metafisica tradizionale e l'atteggiamento ugualmente dogmatico del positivismo agnostico? Io, come filosofo naturalista, lo credo; ma anche se il mio debole sforzo per sostenere questa credenza non dovesse riuscire convincente, rimarrebbe tuttavia nostra responsabilità di filosofi, naturalisti o meno, di buttar fuori dal setaccio filosofico solo la sabbia, e in nessun caso la pepita metafisica. In breve, nè la teoria super-scientifica o intellettualista della metafisica, propria dell'apriorista, nè la teoria sub-scientifica o emotiva della metafisica, propria del positivista, possono soddisfarci. Ciò di cui noi, invece, abbiamo bisogno è una con-

cezione della filosofia che spieghi la nostra umana, troppo umana, intrapresa metafisica — nelle sue possibilità e nei suoi limiti conoscitivi — non di una concezione che la elimini aprioristicamente o positivisticamente ».

Dopo un esame del pensiero di Platone (che, nel Simposio, dimostra come la vera natura della filosofia è qualcosa di medio tra quella ritenuta dal dommatico e quella indicata dall'agnostico: « il filosofo sta di mezzo tra il sapiente e l'ignorante ») e del pensiero di Bergson sui rapporti tra scienza e metafisica, Romanell espone il suo punto di vista. « La mia tesi, egli dice, è che la metafisica è un metodo di affrontare i problemi che è in continuità col metodo scientifico e che completa gli sforzi conoscitivi di esso ».

« Dal punto di vista della nostra eredità intellettuale la scienza è la disciplina il cui intento è l'acquisto di informazione, mentre la filosofia o la metafisica è la disciplina il cui intento è il raggiungimento della saggezza. Quest'ultima, per definizione e per esperienza, è più che informazione. Si può essere ben informati senza essere saggi, ma è ben difficile essere saggi senza essere ben informati. La saggezza è un tipo di conoscenza più ampio e più profondo dell'informazione scientifica. Poiché la saggezza è un tipo di conoscenza che ha due dimensioni in rapporto reciproco, ampiezza e profondità, noi abbiamo bisogno della visione per una conoscenza ampia e della riflessione per una conoscenza profonda. Ora visione e riflessione sono per il metodo metafisico ciò che osservazione e ragionamento sono per quello scientifico. Come la scienza naturale procede mediante osservazioni razionali, così la filosofia naturale procede mediante una visione intellettuale.

Per un naturalismo critico la differenza fondamentale tra il pensiero scientifico e quello metafisico può essere espressa brevemente così: la metafisica è un cocciuto tentativo di comprendere i modi di essere delle cose *come un tutto*, mentre la scienza cerca di spiegarle *come parti*. Il compito di comprendere il mondo e la posizione dell'uomo in esso è soddisfatto con ipotesi di lavoro nell'uno e nell'altro caso. Cioè scienza e metafisica sono ipotetiche *quanto alla forma*. Differiscono, tuttavia, *quanto all'estensione*. Ammessa questa differenza di estensione, è ovvio che i problemi della metafisica sono più difficili da risolvere che quelli della scienza. Ma dovrebbe essere ugualmente ovvio che la loro stessa differenza di estensione implica una differenza di *metodo*... Il fatto che metafisica e scienza differiscono nel metodo, non le rende necessariamente incompatibili... Una metodologia appropriata alla totalità della natura non è necessariamente incompatibile con una metodologia appropriata alle sue parti molteplici. Al contrario dei positivisti che fanno divorzio dalla metafisica per rimaritarsi con la scienza (bizzarro accomodamento!), e al contrario degli aprioristi che le tengono divise (separazione malsana!), io ritengo che esse sono metodologicamente continue e complementari ».

Questa metafisica è naturalistica. « Per essere precisi, metafisica significa una ricerca "oltre la fisica" (nel senso aristotelico), cioè "oltre la scienza", ma non "oltre il campo fisico". In una parola, la metafisica è meta-scienza, non meta-natura ».

Ed è teorica. « Ammesso lo stato frammentario della conoscenza scientifica in ogni momento, una sintesi metafisica che pretenda di avere un rilievo conoscitivo, deve di necessità avere carattere speculativo. Non è possibile evitare questo scoglio nelle faccende intellettuali dell'uomo, e faremo bene ad ammetterlo con franchezza ».

Quali sono le conseguenze pratiche di una difesa naturalistica del significato conoscitivo della metafisica? « Per attendibile che sia la conoscenza scientifica, essa non può sostituire la saggezza. Come l'esperienza dei nostri giorni sfortunatamente conferma, "più scienza" non arreca necessariamente "più saggezza". Noi certamente facciamo più esperimenti ed abbiamo più macchine di quel che gli antichi Greci potessero neppur sognare; ma siamo per questo più saggi? La saggezza è insostituibile. L'uomo non vive e non può vivere di scienza *soltanto*. Abbiamo anche di più saggezza. Ora, se la saggezza è più estesa dell'informazione scientifica, non può la funzione del filosofo essere diversa da quella dello scienziato? Senza negare il motivo teoretico della metafisica, e in modo alquanto paradossale, la ragione principale per difendere il suo significato conoscitivo consiste forse nel giustificare la validità della sua intuizione ultima che la vita è più di tutta la conoscenza, scientifica e filosofica. Allora, non può darsi che il compito peculiare del filosofo consista precisamente nel ricordare a se stesso, agli altri uomini e soprattutto agli altri filosofi, questa intuizione ultima? Se questo è il caso, l'implicazione è chiara, ma disarmante: il filosofo non dovrebbe *soltanto amare la saggezza, ma vivere secondo essa* ».

Su di altra via, pur volendo agganciare al proprio carro e giustificare le diverse prospettive filosofiche contemporanee, si pone CARLO MAZZANTINI. E', originariamente, la via della metafisica classica, dell'essere, anche se espressa con termini che a prima vista possono impressionare il lettore, quali per es. i termini di totalità, di virtualità, di implesso originario. Non è la via dai molti e diversi, dagli esistenti, alla semplice descrizione di essi o all'uno; ma al contrario, quella che dall'Uno, dall'Essere porta alla spiegazione o, meglio, alla chiarificazione dei molti.

Mazzantini chiarifica e giustifica il suo pensiero rispondendo ad alcune difficoltà mossegli da alcuni filosofi, in particolar modo da Galli e da Dal Pra. « Mi sono sentito rivolgere insistentemente, egli dice, questa domanda: come io intendessi il processo di ricerca, il processo dialettico nel discorso filosofico, il dialogo stesso con gli altri filosofi, posto il mio concetto di « virtualità » (o « implesso originario », come da qualche tempo mi piace anche dire); concetto che si configura come una specie di intuizione, già posseduta di una « totalità » onnicomprensiva (abbracciante, « englobante », « umgreifend », o come altrimenti piaccia chiamarla). Tale presupposta intuizione toglierebbe (si dice) alla ricerca il suo carattere genuino, rendendola fittizia, retorica in senso peggiore. Essa preoccuperebbe, anticipandoli, i pretesi sviluppi che allora non sarebbero veramente tali. Essa inclinerebbe nel suo proprio senso (iperbolizzato o senso totale) il pensiero degli altri filosofi, rovesciando il proprio nel loro pen-

siero, o in quest'ultimo riconoscendo solamente una variazione accidentale, non rilevante, del proprio ».

A questo Mazzantini risponde dicendo che intende « il processo di ricerca come un chiarirsi di ciò che dev'essere fin dall'inizio presente (per quanto parzialmente oscurato, all'inizio) proprio perchè il soggetto sia mosso alla ricerca ed abbia lume e norme per la ricerca stessa ». « Giacchè il « Tutto » o la « Totalità », di cui insistentemente (forse anche troppo insistentemente) vengo parlando, e cioè l'« Essere » come « virtualità », non è il mondo reale, nè l'universo dei molti e magari infiniti mondi reali, come complesso di enti-eventi, o serie di esperienze reali e possibili; ma è l'Unità, ad un tempo indeterminata e superdeterminata, presente in ogni parte e momento, organizzante ogni complesso di parti e momenti, ad ogni complesso però anche indefinitamente trascendente. Ed è posseduta consapevolmente da ogni spirito individuale, in quanto è spirito; in quanto cioè non ha propriamente nulla « fuori » di sè, avendo anzi in sè, nel suo trascendente rivelativo, dall'intimo, nell'intimo (che perciò è anche « estatico » nel senso scheleriano del termine) tuttociò che lo oltrepassa e lo può oltrepassare; ma posseduta in senso attivo, non solo, ma sempre anche (quando si tratta di spirito finito) attivamente ricercante l'ignoto nel noto, e così anche il noto come ancora ignoto ».

Questo è il punto fondamentale e caratteristico della filosofia del Mazzantini, non molto semplice e facile, a dir il vero, perchè sembra il tentativo d'un superamento di tutte le teorie dell'identità dalle classiche del pensiero greco a quelle idealistiche del pensiero moderno.

Nel resto della comunicazione tenta di dimostrare il carattere rivelativo della sua e di ogni prospettiva filosofica e la necessità d'un « rimando a un Esistente, in cui la Totalità esiste come tale ed è prospettiva di tutte le prospettive essendo prospettiva di sè ».

Partendo dalla stessa corrente di pensiero, anche se da altro punto di vista, un richiamo ad una filosofia più concreta, ad un aristotelismo e tomismo aperti alle nuove esigenze del pensiero contemporaneo, fa UMBERTO PADOVANI nella sua comunicazione « Il materialismo della metafisica classica ». . . In questa breve, concisa comunicazione, densa di contenuto ma molto breve e molto concisa per l'assunto che si propone, Padovani cerca d'incentrare tutti i problemi filosofici del mondo e della vita nella *materia* intesa in senso metafisico, cioè come principio di potenzialità, come è stata presentata dalla filosofia aristotelico-tomistica.

L'immensa virtualità di questa concezione viene dal Padovani spiegata nelle relazioni della materia preso nel senso anzidetto con la materia intesa in senso fisico, l'individuazione, la storicità dell'esperienza, l'uomo, la cosmologia, l'antropologia, l'ontologia, la gnoseologia, l'etica, la teologia, le scienze moderne, il problema del male.

Una decisa difesa della ragione, dell'ambito razionale della filosofia « per una comprensione del realismo » è fatta in termini vivi dal giovane ANGELO SCIOVETTO, contro gli estremismi dell'idealismo e dell'irrazionalismo e le implicanze di alcune contemporanee forme di spiritualismo.

Scivoletto descrive anzitutto il suo stato d'animo dinanzi alle nuove filosofie. « Non mi è lecito nascondere l'impazienza — egli dice — con la quale vado affrontando l'indagine della spiritualità del nostro tempo, nell'intersecarsi continuo di fede e di logica, di amore e di calcolo, di dialogo e di polemica; dirò anzi che nella perenne alternativa di questi stati mentali e sentimentali si va scoprendo il dramma e l'agonia dell'uomo che tuttavia aspira a un ordine armonico e comprensivo di tutti i valori. Tale mia impazienza è perciò da interpretarsi come incapacità a raccogliere ordinatamente quanto urge nella ragione e nel sentimento e, quindi, come la causa dell'ineluttabile frammentarsi della realtà nei vicoli stretti e, forse, senza luce, del mio teoretico sillabare ».

Indi espone la parte principale del suo assunto, cioè l'ambito razionale della filosofia. « E' questo un ambito da difendere con estrema chiarezza e responsabile fedeltà; nè è sostituibile minimamente da altre dimensioni — siano anche quelle dell'esperienza o della mistica — se queste stesse non si riducono razionalmente alla "mens": essa sola infatti dà significato alla persona umana. Intorno alla mens gravitano tutti i fenomeni della realtà che, sempre noeticamente connessi, vengono denominati ora secondo le caratteristiche dell'ascetica, ora dell'esperienza fisica, o della tecnica sociale e politica o della religione e così via.

La problematizzazione è la condizione essenziale e costitutiva della filosofia e perciò voler filosofare al di là del problema è solo una finzione. Coloro che escludono la problematica per sostenere la priorità di altre "categorie", non si accorgono infatti di usufruire della radicale facoltà critica in cui è posto il nucleo generatore della filosofia.

Qui, forse, occorre distinguere tra uomo e filosofo, perchè ci si intenda e non si giudichi a metà. Il primo è l'oggetto del secondo, viene, cioè, razionalmente assunto in riflessione *totalmente logica* da chi sente la vocazione alla problematica e alla indagine metafisica. Il filosofo è l'uomo che comprende e analizza l'uomo: passano perciò dal suo *osservatorio mentale* tutti gli aspetti, le facoltà, le crisi, i sentimenti, le invocazioni, le riflessioni dell'uomo che normalmente si svolgono nelle fasi determinate e determinantisì della sua esistenza. Il filosofo analizza, connette, sintetizza, giudica ogni avvenimento; egli è il tessitore dei fili della realtà, visibile e invisibile, per via della ragione. Affermo con ciò l'onnipotenza e l'onniscienza della ragione? No certamente, ma una diversissima quanto chiarissima nozione: *la onnirelazionalità della ragione* ».

« Il giudizio è il solo strumento, per così dire, di cui dispone il filosofo che vuole essere filosofo, e per questo suo peculiare definire per sintesi egli lega metafisicamente i fenomeni del mondo e, dove è possibile, dell'animo, che pur metafisica non sono, ma solo annunzio e rivelazione gerarchica di una realtà assolutamente antica ».

Il resto della comunicazione è rivolto ad osservazioni sulla crisi dell'idealismo, sulle esperienze irrazionalistiche e sullo spiritualismo.

Alcuni chiari passi della comunicazione di ARMANDO RIGOBELLO ci presentano il senso e la portata di quanto egli vuol dimostrare, cioè del « compito della razionalità nella filosofia, oggi ».

« La razionalità, infatti, è quel valore che rende possibile il superamento del piano puramente esistenziale e quindi esigenziale in cui altrimenti finisce per dissolversi qualsiasi soluzione del problema gnoseologico. Superare non significa eliminare ed il superamento razionale, in nome di un'astratta impersonalità logica, non deve farci perdere il contatto con quella concretezza del vissuto che la meditazione d'oggi ha posto in luce. Perchè questo superamento si operi nella sfera del concreto ed allo stesso tempo trascenda, pur tenendone conto, il semplice vissuto, occorre che si compia sul piano della persona, attraverso una razionalità personale ».

Dopo una breve premessa di natura storica in cui mette in rilievo alcune forme esterne di razionalismo e la reazione dell'anti-intellettualismo e irrazionalismo contemporanei, Rigobello prosegue: « Tra le due posizioni esposte, l'una escludente la metafisica e riducente la ragione a puro strumento organizzatore dell'esperienza e la seconda escludente l'esperienza e riducente la ragione all'esclusiva funzione metafisica, vi è l'interpretazione propria dell'intellettualismo aristotelico-tomista. Per tale dottrina la ragione inizia la sua attività cogliendo i dati empirici e poi astraendo da essi la nozione metafisica di sostanza. In tale posizione la razionalità partecipa della natura strumentale come della natura metafisica, l'astrazione costituisce la mediazione tra i due aspetti. Tra le espresse posizioni in cui storicamente si è concentrata l'interpretazione della natura e della funzionalità della ragione, l'intellettualismo aristotelico-tomista è quello che maggiormente si avvicina a quella razionalità incarnata nell'integralità della persona che costituisce il tema centrale della presente comunicazione ».

Ma l'intellettualismo aristotelico-tomista oggi non basta più. Bisogna fare un passo avanti. « La ragione — nel suo significato più ampio e completo che è il significato filosofico — è l'espressione logica, applicata all'esperienza, di una entità metafisica; essa trascende l'esperienza ma la postula direttamente o indirettamente come punto di applicazione. Senza esperienza non è possibile astrarre da essa e senza astrazione non c'è razionalità. Occorre, però, ulteriormente osservare che l'esperienza è di due specie: esterna ed interna; se applichiamo la ragione all'esperienza esteriore costruiamo la metafisica di tipo classico, se la applichiamo alla esperienza interiore ne nasce il personalismo. "Incarnare" la ragione significa, in senso lato, applicarla ad un contenuto empirico senza con ciò disperderla in esso, in senso proprio è applicarla a quel particolare contenuto empirico che è l'esperienza interiore, in altre parole, occorre farla rientrare in un piano personalistico ».

Da ciò Rigobello tira alcune conclusioni così raccolte in fine alla comunicazione: « Da ciò che è stato detto ci sembra di poter concludere: 1) la ricerca delle cause storiche dell'irrazionalismo contemporaneo ci porta al risultato teoretico dell'individuazione di una razionalità inadeguata (la ragione "disincarnata"); 2) l'esigenza di superare l'irrazionalismo contemporaneo ci fa conoscere la vera natura della razionalità come "incarnata" nella realtà personale, realtà che non si esaurisce nella razionalità pur senza contraddirla; 3) la ragione personale ("incarnata" »

nella persona) ci porta a conciliare l'esigenza logica con l'attività creativa, l'essere ed il valore. Tale conciliazione raggiunge il suo vertice in un Assoluto personale e trascendente.

Tutto ciò comporta una duplice considerazione: 1) il pensiero contemporaneo ha giustamente fatto cadere il primato della gnoseologia, una ragione non considerata nel suo sostegno metafisico che è la persona rende, infatti, insolubile il problema filosofico (antimetafisicismo positivista) o dà una soluzione contraddicente l'esperienza (monismo immanentista); 2) in un'epoca come l'attuale in cui l'accento è posto sui motivi attivistici è di un certo interesse sottolineare il compito etico della ragione. Una retta nozione di razionalità presuppone un atto di umiltà da parte della ragione stessa (il riconoscere i propri limiti nella dipendenza dell'«incarnazione») e la sua attività sulla sfera dell'esperienza interiore ed in quella dell'esperienza storica attuale è eminentemente disciplinatrice in nome dei valori trascendenti il fatto ed il sentito, l'irrazionalismo individuale quanto l'irrazionalismo delle mitologie sociali e politiche ».

GIOVANNI EMANUELE BARIÈ, non soddisfatto dei due modi radicalmente diversi con cui può essere, a prima vista, interpretato e come di fatto a lui s'è presentato l'«oggi» del tema generale del Congresso «La filosofia, oggi» (non cioè l'«oggi» quale semplice constatazione delle correnti che sono di moda oggi, siano esse di maggiore o minore risonanza; nè l'«oggi» nel senso di prefiggersi una meta da conseguire, quale cioè sia il compito della filosofia nell'ora presente a scopi pratici o politici, senso suggeritogli dal Vasa, ma un pò giù di moda ora, non più molto adatto ai nostri tempi democratici, non opportuno anche per rispetto allo spirito del Congresso e ad alcuni colleghi, come il Banfi, che col finalismo nulla hanno da vedere), ritiene necessario riprendere in esame l'eterno problema dell'essere, della cosa in sè, com'era stato notato e avviato dagli antichi e impostato da Kant e ripreso da Hegel e suoi seguaci, ma non completamente risolto da nessuno di essi.

Un ritorno a un più radicale idealismo è in fondo l'auspicio di Bariè.

«Ritenni — dice il Bariè — che tale specificazione temporale (dell'oggi) intendesse indicare, quasi implicito riconoscimento dell'identità di filosofia e storia della filosofia, come si presenti ai nostri giorni l'eterno problema della speculazione di tutti i tempi: quello che ha sempre costituito e che sempre costituirà il nucleo centrale della filosofia, cioè la relazione fra uno e molteplice, secondo era particolarmente veduto dai Greci. andatosi poi delineando più concretamente come relazione fra essere e divenire nella filosofia moderna, e particolarmente col Kant, e infine con Hegel nella relazione fra essere e pensiero ».

Il problema della cosa in sè è problema ancora nuovo o avente qualcosa di nuovo perchè «ripresentato tenendo conto di tutti i perfezionamenti che esso ha subito dalla impostazione semplicistica ad esso data dagli epigoni del pensiero kantiano ai giorni nostri ».

Considerazione vien data alla dottrina kantiana da cui prende inizio il discorso filosofico. «Il problema della cosa in sè — dice Bariè — non

è una questione particolare del criticismo. Possiamo dire soltanto che esso ha avuto tale impostazione da Kant da farci ritenere superfluo l'analizzare come esso fosse trattato prima di lui, salvo restando, ben inteso, che il conoscere gli antecedenti è indispensabile per comprendere le riserve kantiane ». « Lo Hegel perciò ha ben compreso che qualunque filosofo che venisse dopo Kant e che non intendesse rinunciare alla speculazione pura, cioè alla filosofia, doveva ricollegarsi alla tradizione attraverso l'*Ich denke*, o il trascendente kantiano ».

Ancor maggiore considerazione il Barié ha per la filosofia di Hegel che mirava a salvare l'assoluto, pur notando l'insufficienza e le molteplici implicanze di essa, in special modo quanto riguarda la dialettica degli opposti che « non corrisponde al processo del movimento dell'essere intrinseco all'essere, quale Hegel credeva dimostrare, e nemmeno è il più adeguato per analizzare il movimento stesso osservandolo dall'esterno, cioè per il filosofare ».

Perciò, secondo Barié « compito della filosofia, oggi, dovrebbe essere dunque quello che lo Hegel ha cercato di fare senza compiutamente riuscirvi, ma additandoci chiaramente che la strada della filosofia è quella non della ripulsa dell'assoluto vero, ma di concepirlo immanentisticamente come ragione, cioè come pensiero. In particolare: vedere per quali motivi lo Hegel non era riuscito nel suo intento ». In conclusione, il Barié, ritenendo « che la dialetticità di opposizioni non corrisponde al naturale processo del reale e inoltre che esso è apportatore di guai nel processo discorsivo del filosofare, doveva preferire l'altra strada, quella che procede dal pensiero all'essere, piuttosto che quella inversa seguita dallo Hegel e che molto probabilmente avrebbe seguito egli stesso se non fosse stato notevolmente influenzato dalla idea cosmologica della « Dialettica della Critica ».

Delle correnti filosofiche in voga (esistenzialismo, storicismo, neosperimentalismo, ecc.), soltanto lo storicismo potrebbe ritenersi come tendenza in parte giustificata nella speculazione precedente: esso infatti sarebbe « animato dalla fondamentale onestà di rifarsi alla più alta speculazione idealistica », in realtà poggia su di un presupposto speculativamente debole, quello d'una supervalutazione del divenire e d'una fondamentale confusione dell'essere con l'esperienza.

Un'attenta lettura delle comunicazioni esaminate e di tutte le altre raccolte nel Volume degli Atti del Congresso di Bologna editi dai Fratelli Bocca di Milano, potrà dare un quadro sufficiente della filosofia e dello stato d'animo dei filosofi in Italia, anche se mancano comunicazioni di parecchi altri esponenti di alcune correnti filosofiche, per es., del Neoscolasticismo, dell'Attualismo, del Marxismo.

Avrei ben volentieri riportato su queste pagine qualcosa di tutte le relazioni scritte o fatte in sede di Congresso: hanno esse un'infinita varietà di toni degni di rilievo, benchè i motivi fondamentali non siano molto diversi da quelli accennati. Ma non sembra conveniente e opportuno estendere ulteriormente una relazione riassuntiva d'un Congresso. Nè d'altronde è facile mettere su di una strada comune tanti filosofi, di cui ognuno ha un proprio pensiero o una via propria o, in termini oggi di

moda, una propria prospettiva filosofica. Anche alcuni di quelli che ho avuto modo di esaminare protesteranno, forse, per il locus in cui li ho adagiati per un momento e per motivi indicati sin dall'inizio. Sono sempre liberi, evidentemente, di porsi dove meglio credono e si sentono di starci: più a destra o più a sinistra, sul versante della ragione e della filosofia come unità e sistematicità o sul versante dell'irrazionalismo e della vita, verso l'universale o verso il singolare, sulla via della trascendenza dell'alto o sulla via della trascendenza del basso.

Per una completa cronaca ancora un'indicazione sulle relazioni sinora non esaminate:

Comunicazioni dal titolo generico *Il problema della filosofia, oggi* hanno inviato: V. De Ruvo, G. Fraccari, A. Galimberti, G. Gherzi, N. Incardona, N. Matteucci, A. Moscato, L. Pedrazzi, P. Rossi, G. Scalia, A. Stopper, A. Vedaldi.

A questo tema generico ben si riattaccano molte altre comunicazioni che hanno titoli diversi, quelle cioè di: V. E. Alfieri, A. Attisani, F. Bartolone, M. Buccellato, G. Cabibbe, A. Canilli, A. Cardin, A. D. Cardone, P. Cosenza, F. Costa, G. Cristaldi, V. Duse, G. Facchi, P. Faggiotto, G. Fano, E. Gennaro, M. Giganti, M. Giorgiantonio, F. Lombardi, L. Lugarini, A. Massolo, A. Masullo, F. Mercadante, A. Norsa, A. Noto, L. Paggiaro, F. Pardo, L. Pareyson, L. Quattrocchi, R. M. Ricciardi, M. Rossi, M. Sancipriano, G. Santinello, G. Scarlata, S. Scimè, G. Semerari, F. Valenti.

Il compito della filosofia è l'oggetto particolare delle relazioni di: E. Maggioni, F. Manzotti, G. M. Sciacca, V. Telmon, A. Testa.

In connessione al precedente tema, nel voler dare cioè una finalità educativa, di maestra di vita, alla filosofia, vengono sviluppate le relazioni sul *Problema pedagogico o educativo* di: G. M. Bertin, L. Borghi, V. D'Alessandro, V. Miano.

Il problema della storia in relazione alla filosofia è in particolar modo presentato da: S. Caramella, E. Centineo, D. Novacco, A. Pasquinelli, P. Rossi.

Una rivalutazione della scienza e una loro possibilità di avvicinamento alla filosofia è presa in considerazione da: V. Fazio Allmayer, U. Redanò, A. Santucci.

La filosofia del linguaggio forma il tema delle relazioni di: S. Cecato, F. Rossi Landi, C. A. Viano.

Del *problema della filosofia giuridica* si occupano V. Giorgianni, P. Piovani.

La filosofia dell'arte è oggetto di considerazione da parte di A. M. Checchini, G. Morpurgo Tagliabue.

Mi piace chiudere questa nota sul Congresso di Bologna con le parole sagge, di monito e di richiamo sui compiti e sulla responsabilità della filosofia e dei filosofi oggi, pronunciate da S. E. RAFFAELE RESTA, Segretario di Stato alla Pubblica Istruzione, con cui, all'inizio dei lavori esprime il sincero e cordiale voto suo e del Governo e anche... il voto nostro.

« Se gli incontri tra scienziati sono sempre fruttuosi per il progresso della scienza, indubbiamente gli incontri tra filosofi hanno un indimenticabile primato a questo fine.

E ciò non solo e non tanto perchè la *scientia rerum per ultimas causas* è la scienza della scienza, ma per la essenziale ragione che la filosofia, la metafisica rappresentano l'unico piano sul quale tutti gli spiriti possono liberamente incontrarsi e però discutere e convenire sui problemi più disparati, dall'arte alla scienza, dalla storia alla tecnica, dalla morale all'economia.

Si che, in un momento in cui — sia pure partendo da opposti poli, da contrastanti dottrine, da concezioni della vita umana profondamente antitetiche — i popoli tendono con movimento centripeto a riunirsi in unità supercontinentali, l'unico piano sul quale il dialogo preparatore ha da prendere le mosse è — a mio avviso — proprio questo della filosofia, che condiziona e trascende tutti i valori umani ed ha la capacità di comporli in una superiore unità ideale, premessa — come ognuno vede — indefettibile di qualsiasi unità religiosa o politica o economica o sociale.

Non saremo certo noi, uomini di scienza, prima che uomini politici, a voler dimostrare il postulato fondamentale che l'idea precede e indirizza l'azione e che non esiste fermo e sano reggimento di gruppi socialmente organizzati se non fondato su chiare e solide basi dottrinali.

E' quindi evidente che il presupposto fondamentale di ogni avvento civile è la critica razionale di tutta la problematica della vita umana, in tutti i suoi aspetti e in tutti i suoi valori, e lo strumento di ogni progresso è la ricerca del vero, ossia la filosofia perenne che non può cedere lo scettro in nessuna era, sia quella della pietra, sia quella della disintegrazione atomica.

Tale primato ha naturalmente un corrispettivo di responsabilità incombenente sui filosofi.

Se la problematica della vita moderna, ossia della conoscenza della vita moderna, è veramente nella critica razionale di tutte le possibilità umane, nell'ambientazione storica e nella valutazione morale di tutte le posizioni dialettiche delle possibilità stesse, non sarò certo io — non filosofo — a levare moniti sulla entità della responsabilità dei filosofi.

I quali sanno bene quanto pericolose siano nei ripensamenti dei temi fondamentali che agitano e commuovono il pensiero umano, da quando esistono tracce dei suoi tramandamenti, le esperienze basate su valori esigenziali ed acritici.

E si rendono conto, senza distinzione di credenze o di scuole, che il problema centrale della filosofia sia stato e sia sempre la valorizzazione critica della persona umana, fondata sulle basi della metafisica e della esperienza, sulla dignità intangibile di essa e sul riconoscimento dei limiti coesistenziali imposti dalla libertà, da un lato, e dalle esigenze della convivenza sociale dall'altro.

Le strade sono tante e tante le fatiche nel riscoprire i primi principi dell'essere e del conoscere, nell'elaborare dati primitivi e dati recettizi, nel comporre in unità le posizioni diverse e spesso in apparenza contrastanti di una varietà di esperienze crescenti *in dies*.

In tale asperità, in tanta differenza di posizioni c'è un denominatore comune: il dovere della verità.

Alle solenni parole di Giovenale « *Vitam impendere vero* », impegno primo di ogni filosofo nella meditazione della problematica di ogni tempo, deve aggiungersi come denominatore comune il fuoco vivificatore dello spirito che condiziona sul piano dell'entusiasmo la fecondità dei risultati di qualsiasi ricerca.

E' difficile stabilire se fanno più danno gli spiriti sterili di quelli falsi.

Comunque, è certo che i filosofi autentici, coloro che hanno nel cuore e nella mente la religione del vero, non sono — per la contraddizione che nol consente — sterili, nè falsi.

Che dal loro lavoro, dalle loro conquiste, dalle loro convinzioni e dalle loro concezioni il mondo moderno sappia trarre ogni utile elemento, a migliorarsi, a elevarsi, a sublimarsi ».

BENEDETTO D'AMORE O. P.

* * *

AMORE E AMICIZIA

Thomas Merton, dopo i noti saggi autobiografici ed ascetici della sua precedente produzione letteraria, offre con un nuovo libro (*Che sono queste ferite?* - Garzanti - Milano, 1952, 219 pp.) un tentativo di agiografia: e dobbiamo dare tale tentativo come senz'altro riuscito. *Che sono queste ferite*, infatti, richiamandosi ad un episodio di natura mistica di Lutgarda di Aywières, tesse una scintillante biografia di questa Santa cistercense del sec. XIII. Notevole, quanto comunemente ignorato, è l'influsso che esercitò sul suo tempo, questa monaca dalla personalità forte e completa. Interessante poi la parte che ebbero nel cuore e nella vita di S. Lutgarda i figli di S. Domenico, da poco saliti sulla ribalta della storia, e meraviglioso il contributo che l'esistenza della santa cistercense diede alla storia della mistica cristiana. Il Merton sa valorizzare le ricchezze che si celano nei fatti soprannaturali di cui Lutgarda fu l'umile protagonista, ed in occasione di essi indugia opportunamente qua e là in appropriate considerazioni di carattere ascetico e spirituale.

Troviamo tra l'altro, un rilievo dottrinale su cui crediamo opportuno fermarci.

Venendo infatti a parlare dell'amore del prossimo — di cui è sottolineata l'importanza fondamentale nel misticismo cistercense — il Merton inserisce, mutuandola da Sant'Elredo, una distinzione quanto mai interessante sia per la delicatezza dell'argomento che tocca, sia per l'importanza che ad essa viene attribuita. Dice dunque a pag. 159 che S. Elredo « fa una distinzione fra la carità che abbraccia tutti gli uomini, siano amici, siano nemici, e l'« amicizia spirituale » per la quale siamo uniti in Dio con coloro che amano Dio, per mezzo di un vincolo assai più profondo di quello che potrebbe mai unirci a coloro che odiano la pace e

il cui unico desiderio è quello di turbarci e di recarci danno » (o. c. p. 159).

Ora questa distinzione, benchè si presenti col fascino di una chiarezza penetrante, ci lascia alquanto perplessi.

Mancano citazioni dirette che rimandino a S. Elredo e non siamo perciò in grado di giudicare fino a che punto, nel concetto e nella formulazione, la dottrina enunciata sia originale del Santo cui viene attribuita o dello scrittore che da lui l'ha mutuata.

In ogni modo, prendendo le affermazioni così come suonano ci pare di dover fare più di una riserva.

Innanzitutto va negato che vi possa essere un legame « più profondo » (che nel caso sarebbe quello della denominata « amicizia spirituale ») di quello che viene creato tra l'anima in grazia e Dio. La grazia infatti, con la carità, ci mette in comunicazione, in contatto, in possesso (sebbene soltanto incoativo, germinale, enigmatico ma non per questo meno reale) della stessa beatitudine che è Dio. Ora nessun legame più forte ci può essere di quello che viene a sussistere tra una natura e il fine supremo di essa, quando tale natura perviene al raggiungimento di questo supremo bene.

Dio, come è elementare per qualunque teologo, rappresenta appunto per l'uomo tale bene il cui raggiungimento viene perciò a concretare quell'intimissima, ineffabile unione di cui non ci può essere realizzazione superiore quanto a forza di compenetrazione affettiva e coesiva.

In secondo luogo, quando il Merton viene a dire che « in altro modo » si può amare il prossimo che è orientato al nostro stesso fine, e « in altro » il prossimo che ci turba nel raggiungimento di esso, quasi che solo nel primo caso potremmo avere dell'amicizia, mentre nel secondo caso dovremmo ridurci « per naturale impossibilità » ad una forma di carità che equivarrebbe ad una limitazione della propria affettività, ci sembra non tenere presente ciò che si intende — in sana teologia — quando si parla di carità.

La carità è amicizia e quindi, se si vuol parlare di amicizia, la forma più alta di essa è proprio la carità. Ma — non dimentichiamolo — la carità è amicizia, non tra gli uomini, ma direttamente, immediatamente con Dio, e la ragione è che si riscontrano nella carità gli elementi richiesti per ogni forma di autentica, genuina, piena amicizia: amore di benevolenza, per cui si desidera il vero bene dell'amico, reciprocità affettiva, e partecipazione di un bene comune (quest'ultimo elemento sarebbe propriamente il *fondamento* dell'amicizia; cfr. *S. Theol.*, II II, q. 23, a. 1, c.). La carità dunque pone l'uomo in stato di amicizia con Dio.

Conseguentemente se — proseguendo su questa via — vorremo parlare ancora di altre amicizie, non lo potremo fare indipendentemente dalla carità che rappresenta il sommo analogato in tale categoria tra gli uomini: cioè, in sede teorica, non potremo stabilire delle distinzioni essenziali tra questa ed altra forma di amicizia che da questa derivi.

Inoltre abbiamo il criterio per giudicare su quale rapporto si potrà parlare di amicizia e di carità con gli altri che non sono Dio.

E' affermazione che ha sapore di linguaggio catechistico quella che

dice che *in* Dio e *per* Dio noi amiamo tutti gli altri esseri umani. Dunque la carità si estende anche ai nemici, anche a coloro che ci odiano, che turbano la nostra pace, come dice il Merton, alludendo a quelle forme di antipatie e di incompatibilità di carattere che crescono — qualche volta — all'ombra del chiostro. Carità con tutti: ma anche amicizia? Anche quel sentimento dolce ed ineffabile di amicizia che solo rende possibile una « partecipazione delle pene e delle gioie di coloro che amiamo »?

Abbacinato dall'ebbrezza delle « amicizie spirituali », Merton crede bene di rispondere negativamente a questa istanza che si viene logicamente ponendo.

Ma questo equivale ad arrestarsi a metà strada nel processo del ragionamento teologico.

La carità che è amore si estende a tutti i beni che in qualche modo riguardano l'essere oggetto della relazione affettiva. Questa è la ragione per cui in Dio noi dobbiamo *amare* tutti gli uomini, anche i nemici. Perché essi riguardano Dio, sono — in qualche modo — cosa sua. E avremo ancora amicizia? A priori già possiamo rispondere di sì, avendo in precedenza stabilito che la carità è amicizia. Scendendo poi a spiegare il caso concreto, diremo che di amicizia si può parlare in due sensi: il primo esclusivamente riferentesi al singolo soggetto amato; il secondo comprendente la totalità degli oggetti rientranti nella sfera vitale, se così possiamo dire, del soggetto singolo. Ed anche questa è amicizia, amicizia vera, perchè il soggetto singolo, termine diretto ed immediato della relazione di amicizia, esercita un'azione mediante tra i due termini che altrimanti potrebbero trovarsi antitetici, sì da salvare in essi tutti i requisiti dell'amicizia e da giustificare il conseguente prolungamento affettivo che ne dimana. E proprio applicando questa distinzione al caso dei nemici amati in forza della carità, S. Tommaso usa quella felicissima inversione di termini in cui l'idea sembra voler poggiare tutta sul termine più umano, e quindi, più comprensibile da noi: « *et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis* » (l. c., ad 2um).

Verisimilmente la limitazione del Merton è stata originata e suggerita dall'osservazione che — da parte di chi non ha la carità — non c'è la partecipazione del nostro mondo di gioie e di pene.

Ma intanto questo non impedisce affatto che tale partecipazione reciproca ci sia da parte di colui che ha la carità, che è orientato al retto fine. Se poi da parte dell'altro termine non viene esercitata la funzione di mutua benevolenza e manca la partecipazione attuale e formale alla beatitudine che rappresenta il Bene comune, teniamo presente che tale funzione si può considerare supplita da Dio stesso (termine principale dell'amicizia e della carità) dato il rapporto strettissimo di dipendenza causale e di gravitazione teologica per mezzo di cui gli esseri dei quali si parla sono legati alla Divinità. Anche se essi non partecipano attualmente della beatitudine, hanno però già un certo rapporto ad essa perchè hanno una natura che innanzitutto è opera e proprietà di quel Dio che è

il Sommo Bene, e che inoltre ha la beatitudine « per vocazione », in quanto è chiamata dalla bontà divina a partecipare di essa, e ne è capace: « Secundum naturam quidem, quam a Deo habent (peccatores) capaces sunt beatitudinis, supra cuius communicatione charitas fundatur, ut supra dictum est » (S. Theol., II II, q. 25, a. 6, c.).

La funzione centrale e mediante di Dio come termine immediato e diretto, fondamentale e principale della relazione caritativa di amicizia, mentre apre così l'orizzonte del mondo affettivo soprannaturale, lo illumina anche sui suoi possibili ulteriori sviluppi.

Dopo queste considerazioni, infatti, dove collocare l'« amicizia spirituale » del Merton?

Il termine « spirituale » ci pare intanto oltremodo infelice.

Ma astraendo da ciò, rileviamo, come conseguenza delle premesse che abbiamo richiamato sopra, quanto l'amicizia caritativa (principaliter ad Deum), rimanga la prima ed unica forma autentica di amicizia soprannaturale, per cui qualunque altra amicizia che voglia essere tale e rimanere nell'ambito della sopra-natura, deve riallacciarsi a quella, specialmente — ciò che più conta — fondarsi sullo stesso elemento costitutivo della carità.

Non sarà allora assai più esatto — in tal caso — parlare piuttosto di *completa estrinsecazione* di una carità perfetta piuttosto che di una nuova amicizia?

Così — ad un esame sereno — ci si accorge che il Merton è stato forse ossessionato dalla differenza tra il piano affettivo, teoricamente volitivo (amore) e la vita concreta di amore, la relazione esterna tra i due termini dell'amore.

D'accordo con lui — in questo caso — che non solo si può ma si deve avere il massimo rispetto per quelle forme di atteggiamenti affettivi (trattamento delle « amicizie particolari ») le quali non sono altro che determinazioni di una illuminata prudenza, e di cui troviamo cenni in S. Tommaso stesso dove parla della « convivenza coi peccatori » (II II, q. 25, a. 6, ad 5um). Ma questo atteggiamento esteriore è ben altra cosa dal principio affettivo interno che deve rimanere sempre e per tutti cordialmente e caritatevolmente « amichevole ».

ALBERTO M. PEROTTO O. P.

R E C E N S I O N I

Problemes Actuels de la Phenomenologie, Desclée de Brouwer, Paris pp. 163.

Il libro raccoglie i lavori del Colloquio Internazionale di Fenomenologia tenuto dal 12 al 14 aprile 1951 a Bruxelles per iniziativa degli Archivi Husserl a Lovanio. Gli studiosi che vi parteciparono non erano legati a nessun 'credo' husserliano, ma solo dall'indirizzo fenomenologico. P. Thévenaz di Losanna fa un interessante confronto fra Cartesio e Husserl, concludendo che solo il primo ha raggiunto la radicalità del punto di partenza, essendosi rivolto all'attenzione, mentre Husserl all'intenzione. H. J. Pos di Amsterdam difende l'umanesimo della fenomenologia, poichè l'obiettività fenomenologica non è razionale ma umana, e rispetta ogni mentalità anche se difficilmente accessibile. E. Fink di Friburgo osserva che l'analisi non può compiere ciò che appartiene alla speculazione, perciò l'avvenire della fenomenologia dipende dalla questione se è possibile mettere l'analisi intenzionale in un rapporto vero con il pensiero propriamente detto. Merleau-Ponty di Parigi studia il linguaggio ed osserva che il significante oltrepassa sempre il significato, quindi non si può accettare l'intellettualistica teoria di una specie di *Ursprache* che si particolarizza in ciascuna lingua. Inoltre esamina il rapporto delle analisi fenomenologiche e della filosofia propriamente detta, ritenendo che non sia chiaro. E questo lo porta ad analizzare 'l'esperience d'autrui' che la fenomenologia della parola è la più adatta a rivelarci.

P. Ricoeur di Strasburgo studia il metodo e i compiti di una fenomenologia della volontà, portandosi prima al livello dell'analisi descrittiva nel quale si ha una riflessione noematica che porta a scoprire il volere come costituente, che è primitivo in quanto non se ne può fare una genesi empirica.

L'involontario si può cogliere solo nel suo rapporto con il volontario, nè mai singolarmente, poichè perfino la nozione di solitudine è elaborata intersubiettivamente. Sulla base della descrizione del volontario e dello involontario può essere criticato l'idealismo trascendentale di Husserl, legato da un pregiudizio logistico. La fenomenologia della volontà, cercando l'unione vissuta del volontario e dell'involontario, attacca il dualismo alla radice e mostra la coscienza aderente al suo corpo; ma insieme l'ambiguità d'un movimento d'esistenza che ci porta a studiare la libertà e il potere: la libertà umana è una indipendenza dipendente.

Alle soglie dell'ontologia (terzo livello) si smaschera l'ingenuità della critica, propria del livello trascendentale. Il mito della nozione di colpeabilità resiste anche alla riduzione filosofica; il compito della fenomenologia è quello di elaborare insieme una empirica e una mitica della volontà.

Il passaggio alla fenomenologia ontologica è una sorta di conversione che decentra dal sè la preoccupazione ontologica: se ciò sarà possibile si potrà tentare l'avventura di una poetica della volontà.

Il colloquio è conchiuso dalla parola di J. Wahl.

Il prezioso volume è veramente una guida nel campo della fenomenologia, anche perchè seguito da una notizia sull'archivio Husserl. In esso è chiaramente visibile il rapporto fra esistenzialismo e fenomenologia, perchè certi limiti riconosciuti e certi sviluppi sono stati rivelati dall'esistenzialismo, il quale a sua volta si spiega nella sua radicalità proprio con la fenomenologia.

Renata Gradi

* * *

F. J. J. BUTENDIJK - *Phénoménologie de la rencontre*, texte fr. de J. Knapp, Desclée de Brouwer, Paris, pp. 59.

Analisi fine e ricca di suggestioni, che nella limitazione del tema trova la possibilità di approfondimento e di apertura verso il problema più largo della comunicazione e dell'altro. L'ambiguità dell'esistenza cosciente domina questo momento, così importante per l'atteggiamento fenomenologico, fondato sull'intuizione ontologica del mondo del Dasein come mondo interumano. Ogni incontro è reciproco: anche le cose vengono verso di noi; perciò l'uomo che è nel mondo non è un testimonio, ma una coscienza 'engagée'. L'A. riprende da Heidegger (L'origine dell'opera d'arte) la descrizione del tempio greco: « per il tempio il dio è presente nel tempio » per cogliervi una grande ricchezza di analogie: l'uomo è presente nel corpo come il dio è presente nel tempio, perciò troveremo il fondamento di ogni incontro nella frase analoga: 'per il corpo l'uomo è presente nel corpo'.

L'incontro determina la condotta dell'uomo, fino all'incontro solenne che apre la via allo studio del rito.

Renata Gradi

* * *

A. BENINCA' c. p. - *La libertà umana nell'etica di B. Spinoza*: Studium 'Gabriel', Caravate, Varese, 1952, pagg. 116.

E' uno studio chiaro e preciso di carattere espositivo, fondato in massima parte sul V. dell'Etica. La I parte espone schematicamente quanto del sistema interessa riguardo al problema della libertà la cui soluzione

resterebbe incomprensibile senza questa inquadratura. La II parte tratta più direttamente dell'argomento, sviluppato accuratamente con precisa determinazione dei termini, secondo il loro valore nel linguaggio spinoziano.

Nonostante che la 'conclusione critica' sia riservata alle ultime pagine, l'introduzione che riporta l'esposizione del pensiero tomista e vari accenni nel corso dell'opera ci dicono chiaramente qual'è la posizione dell'A., senza peraltro travisare l'esposizione. Alcuni punti richiederebbero maggior sviluppo, ma la promessa di un'ulteriore elaborazione, fattaci dall'A. nella Prefazione, ci dispensa dal rilevarlo, in attesa appunto che tutto il lavoro — che è la tesi di laurea del B. — sia, come merita, approfondito e allargato.

Renata Gradi

* * *

DIETRICH VON HILDEBRAND - *La trasformazione in Cristo* - Brescia, Morcelliana, 1952 - 315 p.

C'è, nel mondo d'oggi, un'ansia vaga di rinnovamento, un bisogno diffuso di trasformazione, che vena tutte le manifestazioni della vita. Spira un'aria di messianismo rinnovatore, che tutti avvertono e di cui, più o meno competentemente, parlano: un'era nuova verso cui marciamo, una ora decisiva che scorre sul quadrante della storia.

In tale *clima*, che non oseremmo dire fino a qual punto sia valido — lo faranno i... *poster* — anche se non scritta con tale intento, viene ad inserirsi la poderosa opera del Dietrich, già noto in Italia per altri apprezzati scritti, come *Il Matrimonio* e *Liturgia e Personalità*.

Liberarsi dal vecchio, non in quanto vecchio, ma in quanto difettoso, rinnovarsi nella coscienza in una vita nuova, significa infatti restaurare la persona umana in ciò che di più intimo ed alto essa possiede, tuffare l'uomo in un bagno di divinità — perchè è su Cristo che bisogna modellarsi — equivale, in ultima analisi, a porre *da sapienti architetti* basi tetragone e irrefragabili a tutta la società, di cui la persona umana è « fonte e scopo » (Pio XII - Radiomess. natalizio 1952). E' veramente la *restaurazione totale* dell'universo in Cristo, l'ordinamento sotto l'unico Capo divino.

Quest'apertura sociale — come già accennato — non è intesa o messa in luce direttamente dall'A.; essa esiste però nella natura stessa delle cose, e l'abbiamo rilevata per mostrare, sia pure di sfuggita, che il vero spirito cristiano, anche nella revisione introspettiva di se stesso, nella faticosa cultura delle virtù, come sulle vette più alte della contemplazione mistica, non ripiega in sterilizzante egoismo, ma fiorisce in socialità o, più precisamente, in operante carità.

Condizione, però, di tutto il processo evolutivo e ascensionale del cristiano nella sua marcia verso il divino è di essere disposto a trasformazione, possedere una brama violenta di divenire *uomo nuovo* e, soprat-

tutto, prestarsi con duttilità all'azione trasformante della grazia, in una perenne insaziabilità di ascesa, su invito di Cristo (c. 1).

Gettata tale premessa, l'anima è pronta a muoversi per la conquista delle vette, a prendere il primo contatto con Dio nel riconoscimento della propria indegnità e, soprattutto, nel dolore dei peccati commessi. E' la *conversio*, che gli fa germinare in cuore l'aspirazione profonda a non separarsi più da Dio, l'eroico proposito di diventare un uomo nuovo (c. 2). Da tale fermo volere sgorga il primo passo decisivo: *conoscere se stesso* per potersi affrancare dai difetti (c. 3).

Il *convertito* si destà ormai sempre più alla divina realtà; dal pozzo profondo, formandosi una *vera coscienza*, risale lentamente alla luce compenetrandosi di divina *semplicità*, che non è scempiaggine o puerilità, ma pienezza del tutto, trasparenza divina, forza che non s'attarda in insipiente vagare, ma sfreccia decisa al suo fine (cc. 4-5). Proprio per ciò le necessita, sopra ogni altra cosa, una vita *raccolta*, « presupposto di ogni vita veramente desta e profonda », « elemento indispensabile della trasformazione in Cristo », strettamente connesso con un altro elemento fondamentale di vita cristiana, la *contemplazione* (c. 6).

Affinchè Cristo, però, possa « imprimere il suo sigillo » (p. 102), bisogna comprendere in tutta la sua virile profondità il mistero dell'*umiltà*, non servile nè femminile, ma sgorgante nell'anima dalla *vera rispondenza verso Dio* (c. 7); e con l'*umiltà*, una fiducia in Dio, che può e vuole salvarci, viva e crescente nella misura stessa che la nostra trasformazione avanza (c. 8).

Non basta, tuttavia. L'uomo, tra le caratteristiche più profonde e significative della sua persona ragionevole, ha la capacità di prendere posizione di fronte alle cose, di potersi liberamente decidere. Libertà e, di conseguenza, responsabilità. Per la trasformazione in Cristo si richiede il nostro contributo, il libero « sì » della scelta personale, che, in svariatissime maniere, incentra in Dio l'orientamento della vita. « Qui te fecit sine te, non te iustificat sine te » (S. Agostino: *Serm.* 169, 13). Al pieno sviluppo della vita divina in noi occorre il nostro libero concorso, una volontà decisa che, sotto l'impulso della grazia, ci faccia correre nella via che mena alle virtù (c. 9).

E, anzitutto, con *vera libertà*, sgombra l'anima da ogni considerazione di tipo egocentrico, da ogni angoscia, da ogni costrizione convulsiva, da ogni lasciarsi andare alla corrente, da ogni pregiudizio di rispetto umano o di timore della pubblica opinione, in una parola, da « ogni legame non legittimo e che non sia fondato nell'invito di Dio o nella estimazione retta dei valori » (p. 192). Non *atarassia* o *apatia* stoica, che è libertà da ogni vincolo, ma riconoscimento del solo vincolo che ci lega a Dio e ripudio di ogni altro che possa influenzarci o menomarci (c. 10).

Proprio per ciò il cristiano deve aver *fame e sete della giustizia*, non solo individuale o circa i beni naturali, ma ansiosamente proteso al mondo soprannaturale, « alla vittoria del Dio-Uomo Cristo, alla salute delle anime, all'incremento del mistico corpo di Cristo » (p. 198), con zelo bruciante e ancorato in Dio, ben diverso dall'entusiasmo o calore naturale (c. 11); possedendo l'anima sua in santa, virile *pazienza* (c. 12), il cui

frutto è una mitezza senza pari, una pace interiore, che il *mondo non può dare*: bene sublime, che incide cocente il rammarico e potenzia nel cuore l'esclusione di ogni discordia, disarmonia o dissidio in noi stessi, nel mondo e nella Chiesa, ma che al tempo stesso non esclude la lotta contro la falsa pace di una coscienza accomodante o quella dei figli del mondo, che recano in sè i germi di morte (c. 13).

Il cristiano è pacifico, *mite*, come *mite di cuore* fu Cristo che vinse il mondo e continua a vincerlo in lui e per lui (c. 14); *misericordioso*, perchè non può essere diverso chi, dalla culla alla tomba, anzi prima della nascita e oltre il sepolcro è immerso da Dio continuamente in misericordia, come nell'aria che si respira (c. 15). Egli scorge nella sua natura di viatore i germi di morte e di peccato in dissidio con lo stato finale di santità e di gloria cui anela, e geme. Geme per la passione di Gesù; geme di fronte al *mare di dolore* che il mondo rappresenta, di fronte alla Croce, che viene incontro nella vita; ma, in tale compartecipazione ai dolori di Cristo e del prossimo, getta le fondamenta anche della sua compartecipazione alla di lui gloria (c. 16). Avanza con *sobrietà*, « strettamente unita con l'umiltà e con il permanere nella verità piena » (p. 300), senza presunzione e senza orgoglio, forte in « Colui che ci dà forza » (c. 17); in pieno e vero *abbandono* in Colui di cui siamo una « componente »: « *Fecisti nos ad te* » (*Confessioni*, I, 1). Se non ci perdiamo in Dio, trasformarci in Cristo è impossibile. Con ciò non si accetta l'*antipersonalismo* svuotatore di ogni valore dell'individuo; perdersi in Dio non è un *passivo lasciarsi trascinare*, ma un perdersi da sè, rivolti all'oggetto in cui ci si perde realmente, « capacità di lasciarsi conquistare, sempre controllata con la dovuta sanzione » (p. 312); presente nella forma più alta del « *rapimento* » che è l'estasi, come nella morte interiore, che S. Giovanni della Croce descrive nella *Notte oscura*, morire che avviene « affinché possiamo resuscitare con Cristo completamente rinnovati »: il verificarsi delle parole: « Io vivo, ma non più io, è Cristo che vive in me! » (c. 18).

La « trasformazione in Cristo », vecchia espressione e antico tema paolino, viene presentata qui dal Dietrich in modo nuovo e profondo, in tutta solidità di dottrina e acume di penetrazione, in una visione teutonamente quadrata e cristianamente luminosa.

Abbiamo cercato di darne una sintesi, ma siamo i primi ad avvertire quanto manchevole ed impotente essa sia a fornire una visione esatta del valore dell'opera, dove non si indulge al verbalismo vuoto e stucchevole, ma ogni parola si può dire abbia la sua stretta ragion d'essere. Dopo una lettura meditata e profonda, in un italiano limpido e ricco di Francesca Dalmazzo, bisogna convenire con H. Becher, che ci troviamo di fronte a un libro « universale e penetrante, che supera di molto quanto si è scritto su questo argomento, che non è poco e di poco valore ».

Reginaldo M. Iannarone O. P.

* * *

THOMAS AQUINAS, S. - *Super evangelium S. Matthaei* - lectura cura P. Raphaëlis Cai O. P. - Editio V revisa - Torino-Roma, Marietti, 1951; IX-428 p.

E' la raccolta fatta da alcuni discepoli dell'Aquinate delle lezioni da lui tenute a Parigi sul primo Vangelo, tra gli anni 1256-59. Note o appunti che conservano, però, il loro grande valore perchè, nonostante che il cosiddetto Catalogo *ufficiale* qualifichi la raccolta incompleta, « defectiva », materialmente parlando, i versetti mancanti sono ben limitati per numero ed importanza e, soprattutto, perchè, spesse volte, esse conservano ancora la freschezza del discorso diretto, sì che pare udire, dopo sette secoli, la voce chiara del Maestro, dai concetti più nitidi assai e vivaci della voce. I difetti e le confusioni che qua e là si riscontrano non a lui, evidentemente, sono da imputarsi, ma al modo stesso di compilazione.

Ci rallegriamo, quindi, con la Casa Editrice per aver messo alla portata degli studiosi quest'opera ormai rarefatta, augurandoci che presto possa rendere accessibili alla gran massa dei cattolici colti — anche economicamente — le altre opere del *Doctor Communis*. Di quella che presentiamo si avvantaggeranno, infatti, non solo i teologi od esegeti, ma gli stessi Parroci, i componenti dei Gruppi del Vangelo, i Predicatori, in una parola quanti hanno a cuore di ritornare alle fonti per non essere vacui e superficiali nella testimonianza da rendere a Cristo dall'altare o nella strada, al posto del proprio lavoro.

Il P. Cai ha lavorato con molto impegno nel preparare l'edizione: « non parum insudavimus in eodem textu inspiciendo ac recognoscendo, ope imprimis criticae internaе textus » e di ciò gli va data lode. Lode, perimenti, gli va data per quanto ha fatto nel presentare l'intera opera ben suddivisa e corredata da utilissimi *indici* — richiamiamo in particolare l'attenzione su quello *sinottico-generale* e l'altro dei Vangeli festivi secondo il Rito Romano — ma soprattutto per aver tenuto ben presenti, anche se non sia giunto a delle apprezzabili conclusioni (cfr. p. V), le esigenze critiche, *pur non avendone avuto incarico dall'Editrice*: « quamvis nobis minime delatum esset editionem criticam exarare ».

Dobbiamo rilevare, perciò, con disappunto, il poco impegno critico che la Casa persegue nel curare queste edizioni, che pure basterebbero da sole a darle più rinomanza che forse tutte le sue altre insieme.

E' bene sappiano i nostri Editori che il pubblico e gli studiosi italiani cattolici sono ben lungi dal contentarsi di opere poco scientificamente condotte ed, in certo senso, stanchi di dover ricorrere spesso a opere straniere, originali o tradotte. Dalle Case più floride essi attendono, oltre tutto, un incremento della produzione nazionale, incoraggiata e favorita nella sua limitatezza di mezzi, causa che spesso stronca le migliori iniziative. E' una grande fiducia che essi ripongono nella loro ampiezza di vedute, ma anche una responsabilità che grava sulle spalle dei primi; fiducia e responsabilità che speriamo non andranno tradite.

Reginaldo M. Iannarone O. P.

RIVISTA DELLE RIVISTE

GREGORIANUM - A. 1952.

- I. - Flick, M., S. I., *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*; Spiazzi, R., O. P., *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli*; Rambaldi, G., S. I., *Immutabilità del dogma e delle formole dogmatiche*; Bea, A., S. I., *Il progresso nell'interpretazione della S. Scrittura*; Balic, C., O.F.M., *Il senso cristiano e il progresso del dogma*; Filograssi, G., S. I., *Tradizione divino-apostolica e Magistero della Chiesa*; Boyer, C., S. I., *Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico*.
- II - Asensio, F., S. I., *Salmos Mesíánicos o salmos nacionales?*; Monachino, V., S. I., *Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia*; Tyszkiewicz, S., S. I., *L'attitude des saints russes a l'égard du Catholicisme*.
- III - Galtier, P., S. I., *L'« unio secundum hypostasim » chez Saint Cyrille*; Madoz, J., S. I., *Fuentes teológicas-literarias en San Julián de Toledo*; Selvaggi, F., S. I., *Il significato della relatività*.
- IV - Huizing, P., S. I., *Doctrina Decretistarum de variis speciebus excommunicationis*; Monachino, V., S. I., *Il canone 28° di Calcedonia e San Leone Magno*; Asensio, F., S. I., *Salmos Mesíánicos o salmos nacionales?*

Il Num. 1 della Rivista raccoglie sette delle otto conferenze tenute all'Università Gregoriana dal 24 al 28 settembre 1951 per la seconda « Settimana Teologica » destinata ai professori delle Facoltà teologiche e dei Seminari. Oggetto di studio fu il problema dello « sviluppo dei dogmi ». Intento dei singoli relatori non era quello di proporre e molto meno imporre soluzioni definitive di tutti i problemi trattati. Né essi si ripromettevano, anche attraverso le discussioni che sarebbero seguite, di arrivare ad una totale chiarificazione. Ma dalla cooperazione di tutti: docenti ed interlocutori, essi nutrivano la fiducia di poter fare un lavoro veramente utile per il progresso dogmatico. E di questo consolante risultato prendiamo volentieri atto, limitandoci per conto nostro a sottolineare qualche affermazione che ci è parsa più interessante, o avanzare qualche rilievo critico a scopo di suscitare una maggiore chiarificazione.

M. Flick: *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea*.

Secondo il ch.mo Professore, tale problema, considerato in generale, non riguarda il fatto dello sviluppo del dogma. Tutti i teologi cattolici sono concordi nel negare uno sviluppo oggettivo, dato che la rivelazione si è chiusa con la morte dell'ultimo Apostolo e la Chiesa è custode infallibile del deposito di verità ad essa commesso; come pure sono concordi nell'ammettere un progresso soggettivo, cioè nella comprensione, interpretazione e formulazione delle verità rivelate. Il problema quindi s'incentra tutto nello spiegare il modo dello sviluppo dogmatico, il senso cioè nel quale vanno intese le espressioni « implicita » ed « esplicita », che si soglion attribuire alla rivelazione e alla predicazione di alcune verità di fede, in relazione ai vari periodi storici della Chiesa.

Quanto a il «*depositum fidei*» al tempo apostolico», il P. Flick osserva giustamente che «rimane sempre da determinare in qual modo si possa conciliare la pienezza di cognizione che gli apostoli ne ebbero, con il fatto innegabile del lento sviluppo del dogma cristiano che ha seguito la loro predicazione». Al qual proposito, giova notare che la pienezza di cognizione da parte degli apostoli si deve intendere non solo quanto alla maggiore certezza e fermezza nel dire, ma anche quanto all'intelligenza di tutte le verità necessarie alla salute (cfr. Banez, In II-II, q. 1, a. 7). Tuttavia non sembra contrastare con la pienezza sostanziale della loro fede, una lieve presenza di ombre su verità secondarie o fatti riguardanti l'avvenire («*Sum. Theol.*», II-II, q. 14, a. 6, ad 2).

Lo «*Stato attuale della controversia sulla definibilità delle conclusioni teologiche*», è ancora caratterizzato dalla tesi affermativa del Marin Sola (cui hanno aderito il Gardeil, Beraza ed altri), almeno per le proprietà metafisicamente connesse col dato rivelato; e dalla tesi negativa dello Schultes. Una soluzione media è proposta da Mgr. F. G. Martinez; il quale, mentre da una parte contesta al Marin Sola che le conclusioni teologiche siano rivelate da Dio, per il fatto solo che sono connesse virtualmente col dato rivelato, dall'altra fa osservare (contro lo Schultes) che la Chiesa non ha definito come dogma «soltanto verità espresse formalmente nella rivelazione». Non rimane quindi che concludere col Suarez e con tutti gli antichi teologi, che «avendo Dio rivelato che la Chiesa è infallibile in tutti i suoi insegnamenti assoluti ed irreformabili, ha rivelato con ciò stesso in modo implicito tutto ciò che attraverso i secoli doveva essere oggetto di quest'insegnamento». Verissimo! Però, per maggiore chiarezza è bene notare che anche lo Schultes ammette che la Chiesa ha definito talvolta verità che i teologi avevano conosciuto a modo di conclusioni teologiche sia improprie che proprie; ma ciò non significa che la Chiesa le abbia definite come tali, bensì come esplicitamente o implicitamente contenute nel deposito della fede. Ciò (osserva lo Schultes) appare soprattutto nel dogma dell'Immacolata Concezione; ciò, possiamo noi aggiungere, si è verificato altresì per il dogma dell'Assunzione, (Cfr. Schultes «*De Ecclesia catholica*», p. 634). Nè, come tutti sanno, ogni verità che la Chiesa definisce è senz'altro dogma di fede, ma può essere oggetto diretto di semplice fede ecclesiastica, la cui negazione però si risolverebbe in un grave pericolo per la fede negli stessi dogmi da Dio rivelati.

R. Spiazzi: *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli.*

In questa sua documentatissima conferenza, il Rev. Padre ha messo bene in luce l'importanza fondamentale e la viva attualità della questione, gli errori intorno ad essa, la posizione della Chiesa, indugiandosi poi nel riferire e valutare le esplicite affermazioni contenute nella S. Scrittura e nella Tradizione, da cui risulta la compiutezza della Rivelazione. Un opportuno richiamo a S. Tommaso, che afferma il massimo sviluppo della Profezia avutosi «sotto la grazia» di Cristo e la massima effusione dello Spirito Santo concessa agli apostoli, serve al ch.mo A. per concludere il «carattere statico» e insieme «dinamico» del Cristianesimo. La compiutezza oggettiva della Rivelazione, verificatasi negli Apostoli, non si oppone ad un reale movimento di assimilazione da parte dei credenti e della stessa Chiesa che sempre meglio penetra il «deposito» che Dio le ha affidato.

G. Rambaldi: *Dogma e Formole dogmatiche.*

Allo studio di questo nuovo aspetto del problema, tutto incentrato sullo sviluppo dei dogmi, l'illustre professore premette tre constatazioni innegabili: il «progresso» tra il simbolo in uso nel II secolo e la raccolta delle definizioni a tutto il 1950; la «fermezza» della Chiesa nel non rinnegare alcuna delle sue definizioni, e la «variazione nella presentazione» delle verità da credere mediante formole dogmatiche adattate alle necessità dei tempi. Ciò posto, il P. Rambaldi risponde a queste due logiche domande: 1) In qual senso si deve ritenere immutabile la dottrina cattolica che trova modo di esprimersi

sempre in nuove definizioni; 2) quale è la invariabilità delle formule dogmatiche?

La risposta al duplice quesito si riduce a queste affermazioni: Il dogma è immutabile perchè deve sempre restare la parola rivelata, non essendo il dogma, in senso pieno e formale, che una dottrina rivelata da Dio e proposta dalla Chiesa da credersi come rivelata. Esso quindi esclude ogni arricchimento dall'esterno, ogni perdita del contenuto iniziale. Intatte devono rimanere, sostanzialmente, le nozioni e le affermazioni che esso possiede; ciò si oppone ad ogni svuotamento di contenuto intellettuale, ad ogni riduzione ad essere proiezione di esperienze religiose soggettive. La misura quindi della immutabilità del dogma è data dalla necessità di esporre tutto e solo quello che fu rivelato da Dio. La invariabilità delle formule dogmatiche è condizionata da una duplice necessità: quella di salvare l'integrità del contenuto rivelato, senza menomazioni, aggiunte o alterazioni; e quella di saperlo presentare alle menti dei credenti tenendo conto del progresso teologico, delle esigenze didattiche, delle espressioni e concezioni filosofiche che ne permettano una più razionale penetrazione, senza tuttavia ridurlo alla misura umana d'un determinato sistema filosofico.

A. Bea: *Il progresso nell'interpretazione della S. Scrittura.*

Questo progresso nell'esegesi, il ch.mo A. l'esamina nei singoli periodi: I. Nel periodo patristico. - II. Nel Medioevo. - III. Nei secoli XVI e XVII. - IV. Nel periodo presente.

Quali le conclusioni intorno ai singoli periodi? Il P. Bea così le compendia. «L'esegesi patristica non ha trovato la via di mezzo fra l'interpretazione letterale e l'allegorica... L'interpretazione della S. Scrittura, nel Medioevo, volgendosi alla ricerca del senso letterale e della teologia biblica, ha fatto nel secolo XII e XIII un importantissimo progresso... Il progresso nei sec. XVI e XVII consiste in un più stretto contatto il «testo originale», e con ciò in una più grande possibilità di afferrare il senso letterale, cioè il pensiero voluto ed espresso dal sacro Autore. «Quanto all'interpretazione nel periodo presente, essa «ha un «carattere» tutto suo proprio che la distingue nettamente da quella dei periodi passati, pur collegandola organicamente con le fasi precedenti». Tali caratteristiche sono costituite dal «litteralismo» o una più accurata ricerca del senso letterale, facilitata da una più profonda conoscenza delle «lingue», da un maggiore attaccamento al testo originale, dalla «critica testuale», da una cura maggiore di determinare l'«intenzione» del s. Autore.

Giustamente poi osserva il P. Bea che la «teologia biblica» o dottrina della S. Scrittura intorno alle verità della fede, non deve essere concepita come semplice ricerca ed esposizione degli argomenti scritturistici per i diversi dommi della fede, ma «come presentazione sistematica dell'origine, sviluppo, graduale perfezionamento delle diverse dottrine religiose nei successivi stadi della rivelazione. Questa considerazione unitaria e comprensiva dei dommi rivelati è in modo eccellente adatta a mostrare l'unità e l'organicità del dogma cattolico e, risolvendo le singole verità dall'isolamento nel quale spesso vengono considerate, le inserisce in un sistema omogeneo, non artificialmente creato, ma da Dio stesso voluto. E' questo forse il progresso più grande e più importante che l'esegesi abbia fatto nel corso nei secoli». Di questa viva e dinamica teologia biblica, il P. Bea si compiace di additarci i germi nel Dottore Angelico: «S. Tommaso ha raccolto nello studio della S. Scrittura gli elementi che poi gli servirono a costruire il gigantesco edificio della sua teologia sistematica, e con questa vitale e organica combinazione degli studi scritturistici e della teologia speculativa è diventato il fulgido esempio e modello di tutti i grandi teologi».

C. Balic: *Il senso cristiano e il progresso del dogma.*

L'insigne cultore di studi mariani era singolarmente preparato alla trattazione di un tema sì delicato, data l'importanza che tutti i teologi ricono-

scono al «senso cristiano» in ordine allo sviluppo della credenza nell'Assunzione corporale di Maria.

Il P. Balic rivolge la sua trattazione a questi tre punti principali: I. Della nozione del senso cristiano. - II. Del senso cristiano in relazione alla progressiva conoscenza delle verità divine. - III. Del senso cristiano in rapporto all'unione organica della Chiesa docente e discente.

Quanto alla nozione, quale risulta dai dati della Scrittura, del Magistero della Chiesa e dei teologi, conchiude: «Crediamo che si possa giustamente asserire che mentre il fondamento e la base del senso cristiano si trova nella fede, la sua perfezione emana dai doni dello Spirito Santo... «Senso» cristiano o di fede: e non già «sentimento» religioso. Il senso cristiano, infatti, non è essenzialmente prodotto dalla sensibilità, ma dalla fede, dalla grazia e dai doni dello Spirito Santo che illuminano l'intelletto e muovono la volontà».

Qual valore poi riconosce il P. Balic al senso cristiano in ordine alla progressiva conoscenza delle verità rivelate? «Non si tratta, egli risponde, di una rivelazione in senso proprio, ma di una illustrazione della mente, con la quale si dissipano le nebbie che nascondevano questa o quella verità. Accanto alla scienza naturale, frutto della ragione; accanto alla scienza teologica, che tratta sistematicamente dei dati della fede, c'è la scienza che ha per principio lo stesso Spirito Santo e mediante un lume interiore giudica e stima e conosce le verità cristiane». Ma come riesce questo senso dei fedeli a scoprire le verità rivelate oscuramente ed implicitamente? «Con un intuito spontaneo, che scopre ad es. i vari privilegi di Maria, contemplando l'intimo e indissolubile vincolo che lega Gesù alla Madre sua e concludendo che la Madre ha per la grazia del Figlio ciò che questi ha per natura». Dando poi uno sguardo alla storia dei dogmi, è facile vedere «come il senso cristiano sia stato il testimone della tradizione» nell'affermare la divinità di Gesù Cristo al tempo dell'arianesimo, la visione della divina essenza da parte delle anime dei giusti prima della risurrezione dei corpi e del giudizio finale (visione di cui da alcuni teologi si dubitava nel sec. XIV), l'immacolata concezione e l'assunzione di Maria SS. «Non mancano coloro che attribuiscono al senso cristiano il compito primordiale della scoperta e della affermazione di queste due verità».

Finalmente, venendo a trattare del senso cristiano per rispetto all'unione organica della Chiesa docente e discente, il ch.mo A. non esita a riconoscere un certo influsso attivo del senso dei fedeli sull'attività stessa del Magistero ecclesiastico, dovuto all'azione diretta dello Spirito Santo su di loro: «E difatti la fede dei fedeli, come la dottrina dei pastori, subisce l'influsso dello Spirito Santo, e i fedeli, mediante il senso cristiano e la professione della fede, contribuiscono ad esporre, pubblicare, manifestare, attestare la verità cristiana... E' vero che questa professione dei fedeli deriva la sua forza dall'influsso del corpo insegnante da cui emana; però possiede anche una forza intima in se stessa, in quanto la professione unanime del corpo dei fedeli rappresenta la testimonianza certa e sicura dello Spirito Santo, e siccome logicamente precede la definizione, può dare una certa orientazione al magistero».

In margine all'autorevole relazione del Rev.mo P. Balic, ricca di erudizione e di preziosi rilievi personali, possiamo notare col De Groot («De Eccl. cath.», q. XVII) e con lo Schultes («op. cit.», p. 600) che il «senso o consenso di tutti i fedeli», detto anche «coscienza sociale della Chiesa», è da distinguersi dal «sensus Ecclesiae», che quello è il fondamento, e che è proprio della Chiesa docente. Al «sensus Ecclesiae», il quale, oltre che il senso dei fedeli, include la dottrina del magistero comune ed ordinario, le definizioni solenni dei Concili e dei Romani Pontefici, l'insegnamento dei Padri e dei teologi, spetta di essere «regola» infallibile di fede, fonte generale della tradizione divina.

G. Filograssi: *Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa.*

In questa importante relazione il Rev. P. Filograssi ha ribadito un insegnamento da lui ampiamente esposto in vari articoli comparsi ne «La Civiltà

Cattolica» (1950) e in «Gregorianum» (1949-1950) a preparazione della solenne definizione dommatica dell'Assunzione.

I punti svolti dal ch.mo professore riguardano: 1) Concetto cattolico di Tradizione; 2) Relazione, «in genere», tra Tradizione e Magistero della Chiesa; 3) «In specie», il Magistero e l'interpretazione dei documenti attinenti alla Tradizione.

Il giusto concetto della tradizione divino apostolica è riassunto in questa affermazione: «E' la dottrina di fede, in quanto prima la riceverettero gli apostoli dalle labbra di Cristo N. S. o per immediata comunicazione dello Spirito Santo; dottrina dagli apostoli a viva voce predicata, e poi di età in età con continua successione per l'assistenza dello Spirito Santo conservata intatta e trasmessa fino a noi». E poichè la Chiesa è «custode, maestra, interprete e giudice» di tale dottrina ne segue che: «Criterio definitivo per discernere l'autentica e genuina tradizione è la fede e predicazione della Chiesa universale».

Le relazioni, in genere, tra Magistero e Tradizione sono quanto mai intime, giungendo esse sino all'identificazione. La Tradizione, infatti, si confonde con la trasmissione che di età in età è stata fatta, anche attraverso la predicazione della Chiesa e i suoi autorevoli interventi, della dottrina rivelata dagli Apostoli: come tale essa è regola «remota di fede»; e si confonde altresì con la predicazione e l'insegnamento attuale della Chiesa: come tale è regola «prossima» e «immediata» di fede. Sarebbe quindi errato l'identificare la tradizione col solo magistero «attuale» della Chiesa, quasi che i documenti del passato non fossero una dimostrazione positiva della perfetta sostanziale identità tra la dottrina oggi creduta e quella processata, almeno implicitamente, fin dai tempi apostolici.

Chiedendosi infine: Come interpretare i documenti della Tradizione? il P. Filograssi rileva quattro norme indicate nell'Enc. «*Humani generis*»: 1) il teologo deve tornare alle fonti della rivelazione, cioè alla Scrittura e alla tradizione; 2) la teologia positiva non può essere equiparata ad una scienza solamente storica, dovendo il teologo affrontare i documenti sotto la luce della fede e della dottrina della Chiesa odierna ed antica, onde il criterio o metodo storico deve essere integrato con quello teologico o «dommatico»; 3) l'autentica interpretazione dei documenti spetta al magistero, non ai semplici fedeli e neppure ai teologi: il giudizio definitivo spetta solo alla Chiesa, benchè essa si serva del lavoro antecedente, compiuto dai professionisti della scienza teologica. Il «*sensus christianus*» e la «*christiana pietas*» può servire ad illuminare il Magistero nelle sue decisioni, ma il movente diretto è lo Spirito Santo che ha costituito la Chiesa: «custode e maestra della parola rivelata»; 4) punto di partenza è la dottrina del magistero, per esaminare poi alla sua luce le testimonianze del passato. Tale esame, compiuto con metodo che il Gardeil chiamò regressivo, è teologico e non meramente storico; esso studia testi e documenti della Scrittura e dei più remoti Padri alla luce dei più prossimi ed alla luce dell'attuale insegnamento della Chiesa, cui Cristo ha promesso la sua assistenza sino alla consumazione del secolo. In tal modo si ottiene una certezza scientifica del loro valore dottrinale e si ricostituisce la tradizione in senso pieno.

I punti di vista dottrinali illustrati e difesi dal ch.mo relatore in armonia con l'insegnamento di Pio XII nell'Enc. «*Humani generis*» e con l'esempio che Questi ha poi offerto nella costituzione apostolica «*Munificentissimus Deus*», non sono una novità nel campo teologico. Essi tuttavia appaiono quanto mai preziosi per dissipare le nebbie di positivismo, di soggettivismo, di neo-modernismo che ancora si attardassero nelle menti di alcuni studiosi cattolici.

C. Boyer: *Progresso filosofico, teologico, dogmatico.*

L'illustre teologo si propone di precisare come il lavoro del filosofo e del teologo possa contribuire al progresso del dogma.

Escluso che il dogma si possa identificare, come ha fatto taluno, con la realtà stessa rivelata, la quale sarebbe oggetto di intuizione da parte dei singoli fedeli come già lo fu per gli apostoli, il P. Boyer lo definisce con la maggio-

ranza dei teologi: « L'insieme delle verità contenute esplicitamente nel deposito o imposte dalla Chiesa come rivelate all'assenso dei fedeli ». Solo in tal senso si può parlare d'un deposito di verità chiuso con la morte dell'ultimo apostolo ed affidato alla sola Chiesa per la custodia e l'interpretazione.

Quale l'influsso della teologia nel dogma? Il P. Boyer, oltre ad ammettere con tutti i teologi che sono definibili le conclusioni che seguono da due premesse rivelate o sono contenute formalmente in proposizioni dogmatiche come la parte nel tutto, o come il particolare nell'universale, o come la definizione nel definito, o come il correlativo nell'apposito correlativo, si dichiara favorevole col Marin Sola anche alla definizione di proposizioni che sono frutto d'un ragionamento propriamente deduttivo, avente come punto di partenza una verità di fede, purchè si tratti di un predicato necessariamente, cioè metafisicamente, legato ad un soggetto. Si discosta tuttavia dal Marin Sola, in quanto per costui il motivo della fede in quel caso non sarebbe l'inclusione del predicato nel rivelato (essendo questa inclusione conosciuta per lume naturale), ma l'autorità della Chiesa che garantisce quell'inclusione; per il P. Boyer, invece, la certezza dell'inclusione è da attribuirsi alla fede, come a causa principale, alla ragione poi, come a causa strumentale, ed alla dichiarazione del Magistero, come ad una condizione che garantisce la rettitudine dell'operato. In tal modo sarebbe salva la piena omogeneità delle conclusioni teologiche con le verità di fede. L'inclusione sarà formale, benchè confusa, secondo l'espressione del Suarez, e non soltanto virtuale, come vorrebbe il Marin Sola. Che cosa pensare? Per i teologi, come Bannez, Giovanni di S. Tommaso, i Salmanticensis ed altri, che vedono nel « virtuale rivelato » l'oggetto proprio della teologia come scienza deduttiva, non sembra che le conclusioni teologiche possano dirsi verità di fede « quoad se », nè, per conseguenza, defibibili come dogma per noi. L'inclusione formale « confusa » non sembra compatibile con la certezza propria della fede, e la definizione della Chiesa, motivata dall'assistenza dello Spirito Santo e non da qualsiasi ragionamento, è anche per i teologi la vera causa del giudizio di credibilità e di credentità, benchè non il motivo di fede. Per esprimerci con lo Scheeben, le conclusioni teologiche, nate dal connubio fecondo della verità divina col lume umano della ragione, non rispecchiano piuttosto l'essere teandrico di Cristo, anzi che l'essere puramente divino del Verbo? Ed allora, si può parlare di progresso teologico prettamente « omogeneo », quando sappiamo ch'esso ha un coefficiente, e non una semplice causa strumentale, nel valore « analogico » della nostra conoscenza razionale?

Trattando finalmente dell'influsso della filosofia sul progresso dogmatico, il P. Boyer fa giustamente rilevare come tale influsso non può essere diretto ed immediato, ma indiretto, in quanto esso si esercita immediatamente sulla teologia, ponendo in luce nuovi problemi, elaborando concetti comuni alla teologia e alla filosofia, purificando tali concetti sotto l'influsso della teologia, acciocchè possano servire degnamente alla retta formulazione delle verità di fede. A conclusione generale della sua relazione, il P. Boyer afferma che « gli influssi reciproci del dogma, della teologia e della filosofia, rendono conto della vigilanza della Chiesa nel mantenere il vero valore della ragione umana, non permettendo che sostituisca la fede, ma affermando l'attitudine di essa alle certezze più alte ».

L. Ciappi, O. P.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIEUNE - A. 1952.

- I - A.T.A.: *Le vrai surnaturel*; Bardy, G.: *La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'oeuvre de saint Augustin*; Cayré, F.: *Les droites de l'homme dans la philosophie de saint Augustin*; Carrière, G.: *La purification dans la philosophie de Plotin*; Thonnard, F. - J.: *Personnalité et psychanalyse*.

II-III - Bardy, G.: *Définition de la Cité de Dieu*; Cayré, F.: *Une rétractation de saint Augustin*; Laurence, L.: *Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême*; Théron: *Le théandrisme spirituel de Bérulle*; Bouësse, H.: *Le symbolisme eucharistique*; Blanchard, P.: *L'attention dans la philosophie de Malebranche*.

IV - E. Hendrikx: *La date de composition du De Trinitate de S. Augustin*; E. Rolland: *Fécondité et continence*; F. J. Thonnard: *Les Fonctions sensibles de l'âme humaine selon S. Augustin*; D. Assailly: *Aspects psychologiques des passions*; G. Folliet: *Bulletin augustinien pour 1951*.

Bardy, G.: *La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'oeuvre de saint Augustin*.

Si è spesso indagato circa le possibili fonti letterarie dalle quali S. Agostino avrebbe tratto l'idea dell'opposizione tra la città di Dio e la città terrena, spesso affiorante nelle opere e particolarmente nel « *De Civitate Dei* ». Plotino, Filone, il donatista Ticonio?

Che una predisposizione, anzi, di concetti molto simili esistessero nell'ambiente in cui viveva, è cosa storicamente indubitabile; tali ricerche tuttavia sono « generalmente abbastanza vane ». Se, fra le tante idee apprese nei libri platonici, di Ticonio e soprattutto della Bibbia, S. Agostino ha ritenuto quella delle due città, è perché ha trovato in tale rappresentazione, familiare agli ascoltatori e lettori, il mezzo di rispondere a degli interrogativi che non cessarono di assillarlo mai; primo fra gli altri, quello del bene e del male e loro rapporti. Non si esclude che i nove anni passati nel manicheismo abbiano potuto influire su ciò, pur tenendo ben fermo il distacco operatosi con la conversione nell'animo del Santo, ma si insiste sul fatto che le due città gli hanno offerto l'immagine più soddisfacente ad esprimere in un linguaggio proporzionato ai suoi ascoltatori e lettori il contrasto incolmabile e la lotta vigorosa tra Dio e satana, i santi cristiani e i perversi.

L'idea di due blocchi in cui si divide il genere umano pare faccia la sua prima apparizione nel « *De Vera Religione* », di poco dopo il 390. Vi manca solo la parola « città », che non tarderà a comparire nelle « *Confessioni* », verso il 397, dove troviamo molti passi improntati a tale visione.

Nel « *De Catechizandis Rudibus* », redatto verso il 400, abbiamo per la prima volta la dottrina delle due città pienamente elaborata, con precisione, chiarezza e linearità espositiva. Negli anni successivi, fino al 411, S. Agostino, impegnato nelle controversie donatiste, ritorna poco su tale dottrina, ad esempio nel commento ai salmi 9 e 136.

Poi, vi tornerà su per stendere il « *De civitate Dei* ».

Bardy, G.: *Définition de la Cité de Dieu*.

Complemento dell'articolo precedente. L'A. dà una visione d'insieme dell'idea e dell'opera agostiniana indicando: 1) l'occasione che la fece nascere, 2) la nozione delle due città, 3) i rapporti intercorrenti fra loro, 4) i loro fini.

Tale sintesi, offrendo il filo conduttore dell'opera, ne facilita grandemente la lettura.

Cayré, F.: *Les droits de l'homme dans la philosophie de saint Augustin*.

I diritti dell'uomo sono all'ordine del giorno; bisogna, però, ancora intendersi sulla loro natura, e ciò non potrà farsi che sulla base d'una definizione dell'uomo.

Da S. Agostino, che si ispira a Platone e Plotino, l'accento è posto sull'anima, senza che escluda, tuttavia, come essi fanno, il corpo. L'uomo è guardato particolarmente sul piano soprannaturale, eterno, di grazia, ma tutto ciò suppone un'attitudine a riceverla.

Sua grandezza: la personalità — concetto poco approfondito, però.

Diritti fondamentali: la pace, definita per sempre come «tranquillitas ordinis». a) Pace individuale, del singolo in se stesso (nel corpo, negli appetiti, nell'anima) e con Dio. b) Pace sociale, che comporta un elemento nuovo, la «concordia», fondata sulla giustizia, ma con in più un po' d'amore, un certo «dono del cuore»: 1) nella famiglia, 2) nella «civitas» (Stato o addirittura il mondo).

L'ordine sociale si basa sul servizio reso al prossimo e nel non fargli del male; di qui tutto un insieme di diritti e doveri reciproci.

Lo Stato e la Chiesa. Lo Stato esiste come società civile puramente naturale, ordinata ai bisogni temporali. In sè, ad esso non è contrario il cristianesimo, che deve anch'egli pensare alla vita. Il pericolo non viene dall'uso, ma dall'abuso dei beni di questo mondo. La Città di Dio può usare della società civile e questa ne ha tutto da guadagnare; non vi sia, però, commistione o confusione tra loro, ma una collaborazione possibile ed anche, in certo senso, necessaria alle due città.

La descrizione della città cristiana in terra potrebbe essere un programma magnifico per una comunità internazionale, che sempre più insistentemente affiora negli intenti più lungimiranti dei popoli d'oggi.

Laurence, M.: *Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême*.

Può un cattolico ritenere possibile la salvezza eterna dei bimbi non ancora giunti all'uso di ragione e morti senza battesimo?

L'A. lo difende con forza.

Premesso (p. 147): 1) che non è in questione nè la giustizia nè la bontà di Dio, 2) che tali bimbi non entreranno in Cielo se prima la grazia santificante non abbia rimesso loro il peccato originale, 3) che sarebbe eretico ammettere che coloro che hanno raggiunto l'uso di ragione possano entrare in Cielo senza essere morti in stato di grazia, e che quindi la soluzione che si prospetterà è valida solo per coloro che non hanno avuto l'uso di ragione, 4) che il battesimo è il solo mezzo di conferire la grazia ai bambini, prima dell'uso di ragione, 5) e che Dio può accordare, non formalmente, ma «aequivalerter» la grazia battesimale indipendentemente da ogni rito sacramentale; l'A. pone di fronte la tesi ammessa da tutti della volontà salvifica universale di Dio «antecedente, vera e sincera», che fornisce a tutti — anche ai bimbi, perciò — i mezzi realmente sufficienti per salvarsi, col fatto della insufficienza pratica del battesimo ad assicurare la salvezza a «circa due terzi dell'umanità posta nell'impossibilità fisica assoluta di salvarsi» (p. 149) — si pensi ai bimbi morti nel seno materno, a quelli dei paesi ancora non cristiani, o dei tempi anteriori alla venuta di Cristo! — e ne deduce che Dio dona loro, «dopo» la morte o al momento stesso della morte, la grazia sufficiente per poter raggiungere il fine soprannaturale, che egli realmente e sinceramente vuole loro.

L'anima del bimbo, che in vita non ha potuto emettere alcun atto, lo potrà dopo la morte, ed il primo atto che si presenterà alla sua intelligenza sarà la necessità psicologica di cui parla S. Tommaso nella I II, q. 89, a. 6, c., di ordinare cioè tutto se stesso al vero fine. Se l'ordinazione sarà la giusta, avrà la grazia, se invece cattiva, pecca mortalmente ed evidentemente si dannava. Tutti i bimbi riceveranno gli ausili sufficienti per ben orientarsi, ma per alcuni saranno efficaci, per altri no.

La maggior parte dei teologi attuali afferma per i bambini morti prima dell'uso di ragione il «limbo», ma ciò è troppo e troppo poco. «Troppo poco», perchè nega a quei poverini ogni reale possibilità d'essere mai elevati all'ordine soprannaturale: «troppo», perchè in definitiva il limbo consisterebbe in una fissazione in Dio come fine naturale, «fissazione» che l'anima del bimbo non può fare se non dopo morto, dato che in vita non era fissato nè nel bene nè nel male.

Il limbo tuttavia, se difficoltà debbano sorgere a causa di determinazioni della Chiesa, come la condanna di Pio VI che taccia di temerità i negatori

di esso, non si nega, lo si ammetterebbe però come « uno stato dell'anima e non un luogo » (p. 176), transitorio come il purgatorio, e che « probabilmente non dura se non un istante ciascuno » (p. 176).

Il battesimo è, certo, necessario « necessitate medii », non impedisce tuttavia che ci si salvi senza di esso: il battesimo di sangue o quello di desiderio del Battesimo non hanno in realtà che il solo nome. Si afferma l'identica cosa per i bambini di cui si tratta: « l'atto di carità col quale i bimbi morti si orientano in Dio conterrà, nè più nè meno, che lo stesso atto di carità emesso dall'adulto, il voto implicito del Battesimo », che, se proprio vogliamo attaccarci alle parole, potremmo dirlo « Battesimo di..... rimpianto » (« Baptême de..... regret » p. 166).

E' una via, questa, « anormale, irregolare », nel senso etimologico della parola, in quanto cioè non legata, e al di fuori del mezzo normale, regolamentare del battesimo, che non si potrebbe dire, tuttavia, « eccezionale ». Dovrebbe essere chiaro allo stesso tempo che con essa non si sminuisce l'importanza e la necessità di amministrare il battesimo ai bambini, perchè il Sacramento agisce « ex opere operato », venendo a togliere loro qualsiasi pericolo cui sarebbero esposti nel dover fare la scelta personale.

E' tesi, questa, come pensa l'A., capace di calmare l'angoscia di tanti genitori e di « cavare una famosa spina dal piede dei teologi ». Che ne dicono il P. Garrigou-Lagrange ed i seguaci del Billot, direttamente chiamati in causa (Cfr. p. 169, 168, 154)?

Da parte nostra, al minimo pensiamo che una maggiore pacatezza espositiva avrebbe giovato all'articolo stesso, che non manca davvero, sia per soggetto, sia per trattazione, di notevole interesse, pur suscitando una massa incredibile di problemi.

Cayré, F.: *Une rétractation de saint Augustin: les enfants morts sans baptême.*

Nell'articolo precedente, il Laurence, a proposito del limbo, aveva accennato come dalla rigidezza di S. Agostino la dottrina era passata attraverso i secoli ad un addolcimento sempre maggiore (p. 163). Il Cayré cerca di stabilire la vera « mens » del Dottore d'Ippona, liberando la parte essenziale del suo pensiero dalle affermazioni fatte nella foga polemica contro i Pelagiani.

Traccia quindi una rapida visione storica della teoria del limbo pervenendo ad alcuni tentativi piuttosto recenti di addolcirla sempre più — quello del P. Mulders S. J., impugnato da Don Diepen; quello di D. Boudes — fino all'ultimo del P. Laurence, che pur avendo pubblicato sulla Rivista a causa di autorevoli « imprimatur », in particolare non si sente di condividere o appoggiare.

Blanchard, P.: *L'attention dans la philosophie de Malebranche.*

Deve trattarsi, con tutta probabilità, dell'introduzione posta dall'A. alla sua tesi di laurea presentata alla Facoltà dell'Istituto Cattolico di Parigi. In sintesi egli ci riporta i risultati cui è pervenuto.

Partito dai soliti giudizi fatti nei manuali di storia della filosofia, nel corso del lavoro s'è trovato di fronte ad un Malebranche insospettato.

Al centro del suo pensiero sta l'« attenzione » — parola che figura 531 volte, senza contare i termini e le espressioni affini — il cui concetto si va sempre più precisando e sublimando fino ad assumere il senso di comunicazione personale, incontro col « Maestro Interiore, il solo Maestro », visione in cui si comprende la sua espressione che « l'attenzione è la preghiera naturale dello spirito ». Il Malebranche è un mistico, e mistico berulliano. « Il Malebranche ha pensato da metafisico ciò che il Berulle aveva esposto da teologo. Non cartesiano, perciò; ne ha avuto la tentazione, ma ha resistito vittoriosamente.

Gli errori sul piano della conoscenza (visione di Dio), sul piano del sentimento (condanna di un amore d'unione alla creatura) e sul piano dell'azione

(occasionalismo) discendono, attraverso un incontrollato gioco della logica dell'amore, dall'idea che Dio è tutto. Essi, secondo il pensiero dell'A., possono distaccarsi dal resto del sistema senza che ne vengano scosse le fondamenta della costruzione principale.

Tutto ciò, evidentemente, l'A. in questo articolo asserisce ma non prova, cosa che avrà fatto invece nell'opera che è in corso di pubblicazione.

Reginaldo Iannarone, O. P.

* * *

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE - A. 1952.

- I - J. Grenier: *Jules Lequier, philosophe et théologien de la liberté*; P. Thévenaz: *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (I); J. Cl. Piguet: *Situation de l'esthétique contemporaine*; W.-A. Goy: *Quatre ouvrages catholiques français sur les Psaumes*; E. Grin: *Théologie morale: Quelques publications récentes*.
- II - R. Derathé: *La dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau*; A. De Quesrvain: *La prière du Christ et la prière du chrétien*; D. Christoff: *La tâche d'une morale philosophique*; G. Pidoux: *A propos de la notion biblique du temps*; P. Thévenaz: *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (II).
- III - † Georges Mottier - H. L. Miéville: *In Memoriam*; J. G. Lossjer: *Témoignage*; H. Gaus: *L'oeuvre philosophique de G. Mottier*; Textes inédits de Georges Mottier: *Sur l'indépendance de l'art*; *Philosophie et connaissance objective*; *l'idée de création*.
- IV - H. - L. Miéville: *Foi, croyance et raison*; F. Cardis: *Le problème de la guérison par la foi*; P. Thévenaz: *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (III); P. Humbert: *Une importante étude sur le Livre d'Amos*; G. Nagel: *Un commentaire catholique sur les Maccabées*.

Notevole soprattutto, nell'annata 1952 di questa Rivista, la serie di articoli che Pierre Thévenaz dedica alla « fenomenologia ». Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty sono i quattro autori della cui produzione filosofica viene studiato il significato fenomenologico, con l'aiuto di una vasta ed aggiornata bibliografia. Interessante la posizione che l'A. prende nel confrontare l'esistenzialismo sartriano con la speculazione tedesca. Mentre ordinariamente Sartre viene accomunato ad Heidegger (in base alle conclusioni ateistiche in cui sfociano entrambi questi pensatori) il Thévenaz dimostra come la fenomenologia di Sartre sia piuttosto da riaccostarsi, benché su un piano di parallelismo, a quella di Husserl anziché a quella di Heidegger. Noteremo ancora che la continuità quasi ininterrotta dei raffronti rende qualche volta meno limpida l'esposizione, la quale si rivela peraltro ricca di elementi positivi che sarebbe utile poter qui ricordare, se i limiti di questa rubrica lo permettessero.

Il « punto » su « La situazione dell'Estetica contemporanea » (pp. 31-38) è fatto da Claude Piguet in un articolo chiaro e convincente. Nella prima parte, eminentemente storica, l'A. si propone di spiegare come si sia giunti alla contemporanea valorizzazione dell'Estetica, non solo nel campo strettamente artistico, ma anche in quello filosofico. Il Piguet si richiama alla concezione romantica dell'artista, e dimostra come l'istanza rimasta insoluta nel sentimentalismo romantico, si sia prolungata anche nella reazione scientifica del sec. XX. In realtà infatti, ci si muoveva sull'equivoco determinato dall'illogica applicazione al campo artistico, di un binomio, quello di « materia-forma », mol-

to seducente ma altrettanto gravido di sensi oscuri. La fenomenologia e la psicologia, riconducendo ai concetti realistici di «materia informata» e di «forme incarnate» ha contribuito a risolvere un punto morto della storia dell'estetica. L'A. passa quindi alla seconda parte, puramente tecnica. Un problema che troviamo in primo piano nell'estetica contemporanea, è quello del linguaggio, inteso come forma espressiva. Alla soluzione di tale problema, osserva il Piguët, può essere molto utile una distinzione che è proposta dal Servien, e secondo la quale vien denominato «scientifico» (L.S.) il linguaggio il cui significato è comunemente accettato da tutti, ed entro cui i termini possono venir definiti come rigorosamente equivalenti. «Lirico», (LL.) invece è detta ogni forma di linguaggio in cui non si verificano tali condizioni. Si tratta di una distinzione sostenuta anche da Eoris de Schloezer, sebbene con una diversa terminologia, poichè in luogo del «scientifico» troviamo «trascendente», mentre il «lirico» vien detto «immanente». Notiamo bene però, che in questo caso, il concetto di «immanente» supera per ampiezza quello «trascendente». In questa apertura nuova di orizzonti si dovrebbe sviluppare, secondo l'A., l'estetica contemporanea in cui va rilevato un travaglio interiore che sarebbe capace di determinare — in un futuro molto imminente — una feconda produzione.

Nel suo articolo vivido di originalità, intitolato «La Tâche d'une morale philosophique» (pp. 107-119) D. Cristoff esamina il problema morale nella sua origine ed evoluzione psicologica. In questo senso si può dire che la trattazione si svolge in gran parte sull'aspetto soggettivo della questione morale, poichè accetta senz'altro il punto iniziale di essa, costituito dal dato ineliminabile della coscienza, nelle diverse fasi che viene ad assumere nel soggetto. Il passaggio fondamentale si ha nello sfociare dell'interiorità individuale in una capacità di libertà che si afferma nella vita morale ed anche — l'applicazione è interessantissima — nella vita «caritativa» di relazione col prossimo.

Tutto il fasc. III è dedicato alla memoria di Georges Mottier, filosofo ed artista elvetico da poco scomparso, Artista più che filosofo, stando all'articolo di H. Gaus (pp. 170-180): «Egli era soprattutto artista, ma un artista il cui capolavoro doveva essere la sua personalità, piuttosto che delle creazioni staccate da essa» (p. 71). In realtà, all'origine di un tentativo di sintesi artistica, il Mottier fu spinto alla necessità di un'indagine gnoseologica, in cui venisse messa in evidenza la funzione soggettiva. Nella concezione della creazione artistica G. Mottier presenta una spiccata tendenza contemplativa: l'afflato creativo si concreta nella «visione» intesa come evocazione di immagini, per mezzo delle quali noi siamo in grado di comunicare ciò che costituisce, per noi, il senso autentico dell'essere e della vita. Ogni produzione artistica dunque, deve necessariamente partire da un dato oggettivo, estrinseco; suppone cioè una realtà determinata.

Concludendo la sua rassegna dei punti più salienti del pensiero di G. Mottier, l'A. fa alcuni rilievi critici che suonano come altrettante riserve: la filosofia del nostro resta ancora troppo scienziata, e la concezione artistica non riesce ad evadere in modo netto, da un certo razionalismo. Ciò nonostante il Gaus non esita a riconoscere in G. Mottier una figura molto completa di artista e di pensatore, immaturamente fermato dalla morte in una produzione di pensiero che si annunciava fresca, interessante ed oltremodo feconda.

I testi inediti che troviamo nelle pagine seguenti (181-245) confermano l'esattezza di questo giudizio ed acquiscono il rimpianto per la scomparsa di una figura tanto promettente di studioso.

Alberto M. Perotto, O. P.

* * *

BULLETTIN DU CERCLE THOMISTE - A. 1952.

- I - *La Philosophie du Pape* - Etude de la Somme Theologique: q. 5. - *Dieu est-il parfait?*: commentaire de l'art. I (S. Th., I, q.4); P. Grenet: *Pour comprendre la connaissance*.
- II - A. Marc: *Philosophie de l'être; Foi et Religion*; G. Cazin: *Vision thomiste des problèmes de commandement*; A. Marc: *Esprit philosophique et sens religieux*.
- III - P. Grenet: *Y a-t-il une nature humaine?*; Etude de la Somme Theologique: q. 6: *Dieu seul est bon*; B. Bowen: *Le verbalisme d'Aristote*; *Aspects de la vie et de la pensée d'Edith Stein*.
- IV - Etude de la Somme Theologique: q. 8: *Ubiquité de Dieu*; A. Hachin: *La Phénoménologie de Husserl*; R. Herval: *La Normandie et les origines des littératures occidentales*; G. Coniglio: *Commerce et juste prix dans les Oeuvres de S. Thomas d'Aquin*.

Ispirata al più fedele e autentico tomismo è questa pubblicazione che, nonostante la piccola mole, si impone per la serietà del metodo con cui è redatta e per lo spirito sanamente moderno con cui affronta, sulla ribalta filosofica, i più interessanti e vivi problemi del nostro secolo. Caratterizza questo bollettino, veramente « tutto tomista », il ritorno, nell'impostazione delle varie questioni, alla metodologia della Somma Teologica: storia del problema attraverso le varie istanze contrarie, soluzione teorica, risposta alle difficoltà sollevate. Altra caratteristica, forse più notevole ancora, è quella di esporre sistematicamente qualche articolo o questione della Somma di S. Tommaso, in un'ambientazione storica perfettamente aggiornata e resa di più facile comprensione per mezzo di schemi e divisioni opportunamente scelti.

Segnaliamo l'articolo sulla « Filosofia del Papa », nel quale, con l'esposizione dei poteri indiretti e teorici della Chiesa nei confronti della filosofia, vengono sviluppati diversi punti concernenti la delicata questione della filosofia cristiana: 1) necessità; 2) esistenza; 3) natura; 4) obbligo per un cristiano di attenersi ai dati della filosofia cattolica; 5) il Maestro della filosofia cattolica: S. Tommaso; 6) la funzione dell'espressione filosofica in teologia.

I problemi connessi con l'esercizio del « comando » sono ampiamente trattati nel diffuso articolo di M. G. Cazin. Dopo aver giustamente rilevato quanto tale termine « comando » abbia perso — nel corso dei secoli — di quella forza magica che aveva invece nel medioevo, l'A. abbozza una filosofia del comando. Va innanzitutto rievocato il concetto preciso di autorità, e delimitata la funzione del capo. Si può allora passare a stabilire i fini per cui è istituito il comando: provvedere, organizzare, dirigere, coordinare, controllare. In ultima analisi dunque, la funzione del capo va contemplata in una visione sintetica di « saggezza ». Concludendo, il rispetto per l'intelligenza umana (intellettualismo tomista) impone al comando uno sforzo di continuo adattamento al reale, una dialettica di costante razionalizzazione giustificatrice di quei dati che vengono imposti dalla volontà.

Alberto M. Perotto O. P.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 10 Agosto 1953.

Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Agosto 1953.

" L'UOMO „ IN UN RECENTE DISCORSO DI PIO XII E NEL PENSIERO DI S. TOMMASO

In data del 16 aprile scorso, L'Osservatore Romano pubblicava il discorso tenuto da S. S. Pio XII ai partecipanti al V Congresso Internazionale di Psicoterapia e di Psicologia clinica, svoltosi in quei giorni a Roma.

Il Pontefice, dopo aver ricordato il primo Congresso Internazionale di « Istopatologia del Sistema Nervoso » del 13 settembre 1952, all'occasione del quale indicava i *limiti morali* dei metodi di ricerca e di trattamento medicale, quasi a complemento di quanto disse allora, si propone in questo secondo discorso d'indicare l'atteggiamento fondamentale quale s'impone ai psicologi e psicoterapeuti cristiani.

Tale atteggiamento fondamentale — secondo il Pontefice — si esprime nella seguente formola o principio: la psicoterapia e la psicologia clinica devono sempre tener presente l'uomo:

1° come unità e totalità psichica,

2° come unità strutturata in se stessa,

3° come unità sociale,

4° come unità trascendente, in funzione, cioè, della sua tenenza verso Dio (1).

I. - L'UOMO COME UNITA' E TOTALITA' PSICHICA

« La medicina ci insegna a considerare il corpo umano come un meccanismo di alta precisione, i cui elementi s'innestano gli uni sugli altri e s'incatenano gli uni agli altri; l'importanza e le

(1) Non essendo possibile mettere in rilievo tutti gli spunti di cui è ricco il discorso dell'aprile 1953, ci permettiamo di scegliere e soffermarci sopra alcuni di essi, prevalentemente di ordine psicologico; così pure, non avendo a nostra portata di mano nessuna traduzione del testo francese, ci siamo permessi di darne così una versione nella speranza fiduciosa di non avere in nulla tradito il pensiero del Pontefice.

(N. dell'A.)

caratteristiche dei quali elementi dipendono dal tutto, essendo al servizio dell'esistenza e delle funzioni del tutto. Tale concezione però s'applica altresì e molto meglio all'anima i cui delicati congegni sono connessi con un accorgimento molto più fine. Le diverse facoltà e funzioni psichiche si inseriscono nell'insieme dell'essere spirituale e si subordinano alla sua finalità.

E' superfluo sviluppare più a lungo codesto punto. Voi, però, psicologi e terapeuti, dovete tener conto di questo fatto: cioè, l'esistenza di ciascuna facoltà o funzione psichica si giustifica dal fine del tutto. Ciò che costituisce l'uomo, è soprattutto l'anima, forma sostanziale della natura umana; da lei scaturisce, in ultima analisi, tutta la vita umana; in essa sta la radice di tutti i dinamismi psichici con la loro propria struttura e la loro legge organica; essa è incaricata, dalla natura, a governare tutte le energie fino a che non abbiano raggiunto la loro ultima determinazione. Dal quale dato ontologico e psichico ne segue che sarebbe mettersi fuori della realtà qualora si volesse, sia in teoria che in pratica, affidare il ruolo determinante di competenza del tutto a un fattore particolare, per es. ad uno dei dinamismi psichici elementari, collocando, in tal modo, al timone del tutto una energia o potenza secondaria. Tali dinamismi si possono trovare nell'anima, nell'uomo, ma non sono l'anima, nè sono l'uomo. Sono certamente delle energie, forse, di una intensità considerevole, ma la natura ne ha affidato il governo alla parte centrale, all'anima spirituale, dotata d'intelligenza e di volontà, capace normalmente di governare tali energie. Che codesti dinamismi esercitino la loro pressione sopra una qualche attività, ciò non significa che la debbono necessariamente costringere o coartare. Si negherebbe una realtà ontologica e psichica, contestando all'anima la sua funzione centrale. Non è, quindi, possibile allorchè si studia la relazione dell'Io coi dinamismi che lo compongono, concedere, senza riserve, in teoria, l'autonomia dell'uomo, cioè a dire, della sua anima, ma bisogna aggiungere subito che, nella realtà della vita, questo principio teorico risulta, per lo più, tenuto in iscacco o per lo meno minimizzato all'estremo. Si dice che nella realtà della vita resta sempre all'uomo la libertà di dare o meno il suo assenso interiore a ciò che compie, ma non già la libertà di compierlo. All'autonomia della volontà libera si sostituisce l'eteronomia di un dinamismo istintivo. Non è così che il Creatore ha costruito l'uomo. Il peccato originale non gli toglie affatto la possibilità e l'obbligo

di lasciarsi condurre liberamente dalla sua anima. Non si vorrà pretendere che i disturbi psichici e le malattie che impediscono il funzionamento normale dello psichismo siano un dato abituale. Il combattimento morale cui si va incontro per restare sulla via diritta non prova l'impossibilità di seguirla, nè autorizza a retrocedere ».

Da codesto primo, sintetico, esposto del pensiero pontificio risulta chiaro un preciso atteggiamento di Pio XII, il quale — pure accettando, alla luce dell'insegnamento della medicina, la concezione dell'uomo come un meccanismo di alta precisione, dove tutti gli elementi costitutivi sono intimamente uniti e concatenati fra di loro, e soprattutto in funzione del *tutto*, da cui dipendono, in funzione, cioè, del benessere, dell'esistenza del *tutto* — afferma, senza ambagi, che una tale concezione organicamente unitaria va riconosciuta e conferita, con maggior diritto, all'uomo in quanto *spirito*, ossia, in funzione dell'anima che informa, regge e governa *tutto* l'essere umano al cui fine si subordinano le diverse e molteplici facoltà e funzioni psichiche.

E ciò per una ragione molto semplice e filosoficamente profonda, a cui si richiama il Pontefice: è la tesi tomistica dell'anima come *unica* forma sostanziale del corpo col quale costituisce una unità essenziale, ossia di natura e personale. L'Aquinate, infatti, nella Summa Theol. III. q. 2 a. 1, ad 2. scrive: « A mezzo dell'unione dell'anima e del corpo risulta in ciascuno di noi uomini una duplice unità, cioè a dire, di *natura* e di *persona*. Anzitutto l'unità di natura in quanto l'anima si unisce al corpo *formaliter*, come sua forma sostanziale, perfezionandolo in modo tale che dai due elementi (anima e corpo) risulti una *sola natura* (una sola essenza) in funzione, cioè, di *atto* e *potenza*, di *materia* e di *forma*. L'unità poi di persona si costituisce dagli stessi due elementi in quanto è uno e lo stesso (*unum et idem*) l'uomo singolo sussistente e risultante di carne e di anima » (2).

Codesto insegnamento si trova ripetuto molte volte nelle opere di S. Tommaso, in modo però speciale nella Prima parte della Summa q. 76, dove in otto lunghi articoli espone ampiamente la dottrina dell'unione dell'anima col corpo, così per esempio:

(2) E' risaputa la lotta che a suo tempo l'Angelico sostenne contro l'Agostinismo francescano in difesa dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo, come in tutti i corpi naturali.

a) *L'anima intellettuale si unisce al corpo in ragione di forma* (art. 1). « Ciò per cui un essere innanzitutto agisce è la *forma* sua propria cui si attribuisce l'operazione, così come la ragion prima per cui il corpo è sano è la *sanità*, che è la sua forma (accidentale) e la scienza è la forma (accidentale) per cui l'anima è in possesso del sapere. E la ragione di questo è che nessuno può agire se non in quanto è in atto: onde a misura che un essere è in atto, proporzionalmente agisce. Ora, è chiaro che ciò per cui il corpo *primamente* vive è l'anima. E poichè la vita si manifesta attraverso molteplici operazioni nei diversi gradi di viventi, ciò per cui *primamente* operiamo qualsiasi opera di vita è l'anima. L'anima, infatti, è ciò per cui *primamente* ci nutriamo, sentiamo, ci muoviamo da un luogo ad un altro, e, similmente, per la quale *primamente* ci è dato d'intendere. Tale principio, dunque, per il quale *primamente* intendiamo, si chiami esso intelletto o anima intellettuale, è la forma del corpo. Se poi qualcuno volesse negare che l'anima intellettuale sia forma del corpo — nota acutamente l'Aquinate — bisogna che ci dica in che modo questa azione che è *l'intendere* sia operazione di questo uomo; giacchè ognuno di noi sperimenta essere se stesso, e non altro, colui che intende » (3).

b) *L'anima intellettuale umana è l'unica forma sostanziale dell'uomo*. « Per ben intendere questo — scrive l'Aq., *ibid.* a. 4, c. — bisogna considerare che la forma sostanziale si differenzia da quella accidentale in questo che la *forma accidentale* non conferisce l'essere primo o assoluto, ma l'essere secondario tale o tal'altro, come ad es. il calore non fa, ma suppone già il soggetto nel suo essere (l'acqua in sè) conferendogli il solo *esser caldo*. Per conseguenza, quando sopravviene la forma accidentale non può parlarsi di un divenire, o di un farsi assoluto (*simpliciter*) ma di un determinato modo di divenire, *tale* o tal'altro; lo stesso si dica quando un soggetto perde una forma o modo d'essere accidentale, questo non è un corrompersi assoluto, totale, ma solo in parte (*secundum quid*) .

La forma sostanziale invece conferisce l'essere primario, assoluto, per conseguenza il suo intervento importa un generarsi assoluto (sostanziale) dell'essere, come il suo recedere un corrompersi assoluto (sostanziale) dell'essere. Se, quindi, oltre all'anima intellettuale preesistesse nell'uomo una qualsiasi altra forma so-

(3) C. *Gent.* 1. 2, cap. 57 e segg.; Quaest. Disp.: *De Spir. Creat.* a. 2; e Quaest. Disp.: *De Anima*, a. 9.

stanziale che lo rendesse uomo in atto, seguirebbe che *l'anima* non gli conferirebbe l'essere assoluto (simpliciter) di uomo — nè per conseguenza sarebbe forma sostanziale — e che per l'accedere dell'anima non si avrebbe il generarsi assoluto dell'uomo, nè per il suo recedere il corrompersi assoluto (sostanziale), ma solo in parte (secundum quid), cose manifestamente false.

Onde bisogna concludere che nell'uomo non si dà altra forma sostanziale che l'anima intellettuale, e poichè essa contiene in sè, virtualmente, sia l'anima sensitiva che nutritiva, contiene altresì nella sua virtualità tutte le altre forme inferiori, e che per sè stessa attua nell'essere umano tutto ciò che le forme inferiori realizzano negli altri esseri.

c) *Il reciproco influsso dell'anima e del corpo.*

L'Angelico, nella questione 26^a del « De Veritate » art. 10, parlando delle passioni dell'anima, scrive: « Secondo l'ordine della natura, data la colleganza delle energie dell'anima in una sola essenza, e l'intimità dell'anima e del corpo nell'unico essere del composto, le energie superiori ed inferiori, come anche il corpo, esercitano un vicendevole influsso tra di loro; ecco perchè dall'apprensione dell'anima risulta una trasmutazione nel corpo come sensazioni di caldo e di freddo, e talvolta ne proviene la guarigione o una malattia e perfino la morte: accade, infatti, che talvolta c'è chi muore o per troppo gaudio, o per tristezza, o per amore. E similmente accade che una perturbazione del corpo ridonda sull'anima. Imperocchè l'anima congiunta al corpo, ne risente le complessioni che possono, ad es., provocare la demenza come la docilità e simili. Parimenti dalle energie superiori risulta una certa ridonanza su quelle inferiori; come per es., ad un intenso movimento, ossia, ad una supertensione della volontà fa seguito un movimento passionale nell'appetito sensuale, così come ad una intensa contemplazione vengono inibiti o impediti gli atti dei poteri passionali animaleschi; e, viceversa, dalle forze inferiori risulta una certa ridondanza o influsso in quelle superiori, come, ad es., dalla veemenza delle passioni esistenti nell'appetito inferiore si ottenebra la ragione, fino al punto di giudicare come cosa assolutamente buona ciò che invece è male, appunto per la passione che lo domina ».

Data l'unione sostanziale, l'anima e il corpo s'influiscono reciprocamente soprattutto riguardo a quelle operazioni le quali, sebbene profuiscano radicalmente dall'anima, sono tuttavia es-

senzialmente operazioni del composto umano. E ciò per la semplice ragione che l'agire o l'operare suppone, segue e si adegua o proporziona all'essere; dove, quindi, si ha un *essere* comune, ivi si verifica un'interferenza o comunione d'azioni. Tuttavia, mentre l'influsso dell'anima sul corpo è fisico, reale, diretto, quello del corpo sull'anima è senza dubbio fisico, reale, ma solamente indiretto.

Dal quale esposto fondamentale del pensiero tomistico, non solo si confuta, come fa l'Angelico, la concezione platonica secondo la quale l'anima è unita al corpo come « *motore al mobile* » ma tutte le altre concezioni filosofiche apparse nel decorso dei secoli, inficianti quella tomistica dell'unione reale e sostanziale dell'anima e del corpo.

Alla luce, quindi, della teoria tomistica si confuta:

I) sia il 'monismo' (materialistico e idealistico) per il quale non si dà che una sola specie di fenomeni:

- 1) o solo i psichici = psicomonismo di E. Mach, M. Verworn, T. Ziehen;
- 2) o solo i fisiologici, mentre quelli psichici sarebbero:
 - a) o funzioni degli organi nervosi: Funzionalismo;
 - b) o aspetti dei fenomeni fisiologici: Teoria del doppio aspetto (Fries, Fechner, Clifford, Spencer, Höffding);
 - c) o effetti delle energie fisiologiche trasformate = Energetismo di Ostwald;

II) sia il 'dualismo antitomista' per il quale vi sono due specie di fenomeni:

- 1) i psichici precedono i fisiologici: Dualismo di Bergson;
- 2) i psichici sono simultanei coi fisiologici, secondo una:
 - a) corrispondenza perfetta, W. Meyer, W. Bechterew,
 - b) corrispondenza globale: G. Villa, A. Lalande,
 - c) corrispondenza parziale, proporzionale: De Sanctis.

Le quali diverse corrispondenze si spiegano, perchè:

- 1) i fisiologici agiscono sui psichici e viceversa: Interazionismo di B. Aars;
- 2) i fisiologici sono causa dei psichici e non viceversa: Epi-fenomenismo di E. Mandsley.

Secondo altri non v'è corrispondenza, ma Parallelismo, il quale si spiega perchè:

- 1) Dio interviene in ogni istante accomodandoli: Occasionalismo di A. Geulinos e di N. Malebranche.

2) Dio dispone così le cose sin dall'inizio: Armonia prestabilita di G. Leibniz.

3) i fisiologici sono condizioni dei psichici: Condizionalismo di G. Wundt.

Mentre per il dualismo tomistico, fondato sull'unità specifica dell'essere umano, dei fenomeni psichici alcuni sono fisiologici, quali le funzioni psichiche inferiori perchè prodotte dagli organi nervosi, ed altri no, quali sono le funzioni superiori, non essendo effetti di una qualche facoltà organica, ma spirituale, sebbene presuppongono come condizioni indispensabile il funzionamento degli organi cerebrali (4).

Così pure il loro mutuo influsso resta spiegato unicamente in funzione dell'unità dell'essere specifico dell'anima e del corpo e della preminenza ontologica e funzionale di quella su questo.

II. - L'UOMO COME UNITA' STRUTTURATA

« L'uomo è una unità ed un tutto ordinato; un microcosmo, una specie di Stato la cui 'carta magna' — determinata dal fine del tutto — subordina a codesto fine le attività delle parti secondo il vero ordine del loro valore e della loro funzione. La quale 'carta' è, in ultima analisi, di origine ontologica e metafisica, non già psicologica e personalistica. Si è creduto di dover accentuare l'opposizione tra metafisica e psicologia. Ma a torto! Lo stesso elemento psichico è di dominio dell'ontologico e del metafisico.

Noi vi abbiamo ricordato cotesta verità per apporvi una osservazione che riguarda l'uomo concreto di cui si esamina presentemente l'ordinamento interno. Si è preteso, infatti, stabilire l'antinomia della psicologia e dell'etica tradizionali di fronte alla psicoterapia ed alla psicologia clinica moderne. La psicologia e l'etica tradizionali hanno per loro oggetto, si afferma da certuni, l'essere astratto dell'uomo — l'homo ut sic — che senza dubbio non esiste affatto. La chiarezza ed il concatenamento logico di codeste discipline sono degne di ammirazione, esse però soffrono di un vizio di base: esse sono inapplicabili all'uomo concreto, reale, tale quale esiste. La psicologia clinica, viceversa, parte dall'uomo reale, dall'homo ut hic. E si conclude: tra le due concezioni, s'apre un abisso talmente invalicabile che la psicologia e l'etica tradizionali non cambieranno affatto la loro posizione.

(4) E. BARBADO, *Introd. alla Psicologia Sperimentale*, trad. del P. C. Ulloa, 1930, p. 61, s.

Chi studia la costituzione dell'uomo deve, infatti, prendere come oggetto l'uomo «esistenziale», tale quale egli è, tale quale lo hanno fatto le sue disposizioni naturali, le influenze ambientali, l'educazione, la sua evoluzione personale, le sue intime esperienze nonchè gli avvenimenti esterni. Solo quest'uomo concreto esiste. E tuttavia, la struttura di codesto io personale obbedisce nei suoi più piccoli particolari alle leggi ontologiche e metafisiche della natura umana, di cui Noi parlavamo dianzi. Codeste leggi, quindi, che lo hanno formato, sono le stesse che lo devono governare e giudicare; per la semplice ragione che l'uomo «esistenziale» s'identifica nella sua intima struttura con l'uomo «essenziale». La quale struttura essenziale dell'uomo non svanisce al sopraggiungere delle note individuali; non per questo essa si trasforma in un'altra natura umana. Chè, anzi, precisamente, la 'carta' di cui si è fatto cenno più su, poggia, nei suoi enunziati principali, sulla struttura essenziale dell'uomo concreto, reale.

Per conseguenza sarebbe erroneo fissare per la vita reale delle norme, che si allontanassero dall'etica o morale naturale e cristiana, e che volentieri si vorrebbe chiamare o designare col termine «etica personalistica»: la quale, senza dubbio, riceverebbe da quella un certo orientamento, ma non implicherebbe nessuna stretta obbligazione.

La legge della struttura dell'uomo concreto non dev'essere inventata, ma solamente applicata».

In codesto secondo quadro sintetico il Pontefice denuncia la pretesa opposizione che si vuol vedere tra psicologia e metafisica, tra terapeutica ed etica tradizionale, tra l'uomo concettualizzato ed astratto 'homo ut sic' e l'uomo concreto, reale, esistente 'hic et nunc', in funzione di un abisso insormontabile tra i due, rivendicando il primato ontologico e metafisico dell'uomo, per cui lo stesso elemento psichico e terapeutico rientra perfettamente nella luce della ontologia e della metafisica. Tutta la strutturazione di questo io personale, concreto, esistenziale, obbedisce nel più piccolo dei suoi particolari alle leggi ontologico-metafisiche della natura umana. Sarebbe, quindi, erroneo per la vita reale, individual, fissare delle regole o ricorrere a principi lontani e fuori dell'etica naturale e cristiana per costruire una etica contingente e personalistica, contingentemente appropriata alla psicologia clinica ed alla psicoterapia moderne.

Tale appello pontificio all'unità strutturale dell'uomo in funzione della vera metafisica tradizionale trova il suo perfetto riscontro nella sistemazione del pensiero tomistico.

La dottrina dell'Angelico è quanto mai chiara e precisa su questo punto. Nella *Summa Theol.* I q. 76, a. 8, si pone il seguente quesito: L'anima è essa tutta presente in tutto il corpo ed in tutte le singole parti di esso? Risposta: L'anima umana è tutta nel tutto e nelle singole parti secondo la *totalità* della sua perfezione e della sua essenza, non già secondo la *totalità* della sua *virtualità*. Ed eccone la dimostrazione:

« Poichè l'anima si unisce al corpo come forma sostanziale (come si è dimostrato dianzi) necessariamente dev'essere nel tutto ed in qualunque parte del corpo; giacchè la forma sostanziale non soltanto è la perfezione del tutto, ma altresì delle parti. Onde bisogna che sia forma ed atto, non solo del tutto, ma anche delle singole parti, e per conseguenza l'anima dev'essere in tutto il corpo ed in ogni sua parte. Che poi debba esserci 'tutta' nel tutto e nelle parti, occorre considerare che, essendo il 'tutto' ciò che è *divisibile* in parti, ad una triplice divisibilità corrisponde una triplice *totalità*. Vi è, infatti, un tutto che si divide in parti quantitative, come, ad es., la linea ed il corpo. Vi è altresì un tutto divisibile in parti d'ordine razionale e di essenza, come il definito si divide nelle sue parti divisionali (genere e differenza) e il composto fisico in materia e forma. V'è, infine, un *tutto potenziale* divisibile secondo la sua *virtualità*. . . Ora, siccome all'anima umana — che è forma spirituale — non compete la *totalità quantitativa* nè per se stessa (per se), nè per una qualsiasi ragione estrinseca (nec per accidens), basterà ammettere che l'anima si trova tutta nel tutto e nelle singole parti del corpo in ragione della *totalità* della sua intrinseca *perfezione o essenza*, e non già secondo la *totalità* della sua *virtù o virtualità*, giacchè essa non è operante in ogni singola parte secondo *tutto* il suo *posse*, ma è operante nell'occhio in funzione della vista, negli orecchi in funzione dell'udito e via dicendo.

Occorre, tuttavia, tener presente che l'anima, postulando una eterogeneità o diversità strutturale nelle parti, altro è il rapporto che essa ha col tutto, altro quello che ha con le parti; di sua natura e innanzitutto essa è in funzione del tutto, e solo secondariamente dice ordine alle parti, in quanto, cioè, queste si riferiscono al tutto.

Una tale totalità di presenza dell'anima nel *tutto* e nelle *parti* — fondata sulla dottrina dell'unicità della forma sostanziale realizzante l'essere specifico e personale dell'uomo — dà l'agio all'Aquinate di rivelarci, con sempre maggior perspicacia e sottigliezza, la struttura psico-fisiologica del concreto umano.

E' chiaro per il Nostro che l'uomo (non solo in astratto, ma in concreto, quale è Pietro, Giacomo o Giovanni) deve tutto quello che è all'anima: « per essa, unica forma sostanziale, l'individuo Pietro non solo ha ciò che lo costituisce uomo, ma altresì ciò per cui è animale, è vivente, è corpo, è sostanza ed ente » (5), contrariamente a quanto sostiene Scoto.

Per conseguenza il corpo umano non solo riceve dall'anima quanto gli è proprio nell'ordine *entitativo*, ma altresì quanto gli è necessario nell'ordine *operativo*, cioè a dire, le energie fisiche, chimiche, meccaniche, per la profonda ragione che l'anima — essendo, come si è detto, tutta nel tutto e tutta in ogni organo del composto umano — vi sta non solo come principio informativo d'ordine entitativo, ma anche come principio elicitivo remoto o radicale di ogni attività, e per ciò stesso è la ragion d'essere delle singole operazioni organiche, fisiologiche e psicologiche (6).

La tradizione tomista, organizzando in uno il pensiero del Maestro, ha così schematizzato quanto riguarda la struttura dell'attività di un soggetto creaturale quale è l'uomo: Il principio elicitivo, come soggetto di attribuzione (*ut quod*) di ogni operare è la persona o l'individuo (7); il principio elicitivo remoto come mezzo (*ut quo*) a) totale, adeguato, è la *natura* umana quale risulta dall'unione dell'anima e del corpo (8), b) parziale, inadeguato, è la forma (9); mentre il principio elicitivo prossimo ed immediato

(5) *De Spir. Creat.*, a. 3, in c.: « Per formam substantialem (quae est anima) habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed et quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens ». *De Anima*, a. 9, c. circa medium; *S. Theol.* I, q. 76, a. 4, ad 1m.

(6) *De Spir. Creat.*, a. 3, c., circa finem. « Unde perfectior forma, anima humana, facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius » et ad 2m. *De Anima*, a. 12, c.

(7) *S. Theol.* III, q. 19, a. 1, ad 3m: Operari est hypostasis subsistentis. Operationes sunt suppositorum.

(8) *Ibid.*, c. In Christo humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso.

(9) *Ibid.*, q. 13, a. 1, c: « Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium (quo) agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus seu Angelis, vel est constituens ipsam rei naturam, ut in his scilicet quae sunt composita ex materia et forma.

S. Theol., I, q. 77, a. 1, ad 4m: « forma substantialis, anima, est primum actionis principium, sed non proximum ».

è la potenza, quale l'intelletto, la volontà, i poteri sensitivi (10).

Circa poi le 'potenze operative' l'Angelico muove una triplice questione: la prima riguarda il soggetto di esse, la seconda l'intima costituzione delle potenze organiche; la terza, l'ordine e il modo con cui le potenze procedono dall'anima.

a) Al primo dei due quesiti ecco come risponde, (*S. Theol. I* q. 77, a. 5, c.): Il soggetto di una potenza operativa è quella cui compete l'operare, giacchè ogni accidente (per es. un aggettivo) denomina, qualifica il proprio soggetto. Cui conviene l'operare è quello stesso che agisce. Onde bisogna che la potenza sia di quel soggetto dal quale procede l'azione. Ora, da quanto si è detto dianzi, (q. 76, a. 1, ad 1) vi sono delle operazioni dell'anima che essa esercita senza l'organo corporeo, quale l'*intendere* ed il *volere*: Onde le potenze che sono principi di tali operazioni si subiettano nell'anima. Altre, invece, operazioni dell'anima si attuano a mezzo di organi corporei, come il vedere a mezzo dell'occhio, l'udire a mezzo degli orecchi, e così si dica di tutte le altre operazioni nutritive e sensitive. Le quali potenze, principi di tali operazioni, non hanno per loro soggetto la sola anima, ma il « composto », ossia l'organo informato dall'anima (Cfr. *Ibidem*, a. 8.).

b) Riguardo poi alla costituzione fisio-psicologica delle così dette « facoltà organiche » che spesso ricorrono sulle labbra e negli scritti degli Scolastici, e anche molti tomisti, è bene che si sappia che il termine 'facoltà', per quel che mi consta, non è di S. Tommaso, il quale usa sempre i termini di *virtus*, di *vis*, di *energia*, di *potenza*. Infatti fa appello a codeste voci 'vis', 'virtus' parlando dell'intelletto, della memoria, della immaginativa (11); quando parla della 'vis' concupiscibile ed irascibile (12), della 'vis' cogitativa, intellettiva ed appetitiva (13); delle 'vires' che dal cervello profluiscono agli altri organi; e di quelle che dal senso comune vanno ai sensi esterni e a cui tutti si rapportano (14), il che dovrebbe far prendere atto ai « moderni scienziati e filosofi » che quando l'Aquinate e i tomisti parlano di 'potenza', danno a questo

(10) *Ad Annibaldum*. 1: *Potentia quae est immediatum principium operationis, est de genere accidentis.*

(11) *Summa Theol.*, I, q. 84, a. 7; *In 2º De Anima*, lez. 13, nn. 396-7-8.

(12) 1 *Ethic.*, I, 20, n. 240; 2 *Ethic.* I, 5, n. 293; *S. Theol.*, I II, q. 22, a. 2, c.; q. 23, a. 1, ad 1; *S. Theol.*, I, q. 83, a. 2, ad 3; *Q. de Anima* a. 13 c. f.; *S. Theol.* II II, q. 58, a. 4, c.

(13) *De Spñ. Creat.*, q. 3, a. 4; *De Verit.* q. 26, a. 3, c.; *S. Theol.* I, q. 78, a. 4, c.; q. 81, a. 3; 2 *De Anim.* I, 13, nn. 396 s.

(14) *In 3º De Anima* I, 3, nn. 609, 612.

termine il significato ed il valore di *vis*, *virtus*, *energia*, di cui essi stessi fanno uso.

Quanto poi all'intima costituzione dei sensi, dei poteri sensitivi, organici, l'Angelico ce li presenta come « sinolo » di due elementi costitutivi: dell'organo corporeo e della vis o energia, *virtus* o potenza. Così, per es. il potere visivo, ossia, il senso della vista, risulta dall'occhio, e propriamente dalla pupilla che ne è l'organo specifico, e dalla *vis* visiva (15); l'esercizio d'un dato senso è « l'atto d'un organo corporeo » (16). « Il senso è l'energia subiettata nell'organo corporeo » (17). I quali due elementi — l'organo corporeo e l'energia sensitiva — si trovano tra di loro nel rapporto di materia e di forma, di potenza e di atto: « La potenza o energia è per rispetto all'organo in ragione di *forma*, mentre l'organo corporeo, recettivo di quella data energia sensitiva, è in rapporto di materia » (18).

Dalla quale dottrina l'Aquinate inferisce che gli organi sono tali in funzione della potenza o dell'energia quasi strumenti di questa, e per conseguenza le 'potenze' non si specificano per rapporto alla diversità degli organi, ma, al contrario, gli organi si specificano dalle potenze (19), e queste dagli atti corrispondenti (20).

c) Per ciò che riguarda l'ordine e il modo con cui le potenze procedono dall'anima, S. Tommaso — tenendo presente che non tutte le potenze sono di eguale dignità e valore, che le une sono più perfette e più nobili delle altre — insegna che, secondo l'ordine di natura e di perfezione (*ordo naturae*, essendi et emanationis) le prime ad emanare dall'anima sono le potenze spirituali: l'intelletto e la volontà; poi i sensi interni ed esterni. Se non che, codesti molteplici poteri intellettivi e sensitivi non tutti emanano direttamente e immediatamente dall'anima, ma l'uno dall'altro secondo la dialettica discensiva: dal più perfetto al meno perfetto, dal più nobile al meno nobile. La prima, quindi, potenza profluente dall'anima è l'intelletto, indi la volontà, poi la cogitativa, la memoria,

(15) *De Sensu et sensato* lect. 5, n. 63, Ed. Pirota, Marietti, Torino; *Q. de Anima* a. 2, e 18, ad 3: « Sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus.

(16) *Ibid.*, lect. 15, n. 210.

(17) *In 2° De Anima* lect. 12, n. 377.

(18) *Ibid. De Anima*, lect. 24, n. 555.

(19) *S. Theol.*, I, q. 78, a. 3: Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias... ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentialium.

(20) *In 2° De Anima*, lect. 4, n. 269: Cuiuslibet enim potentiae ratio est secundum ordinem ad suum actum etc. *Ibid.*, nn. 287, 304, 269; *Q. De Anima*, a. 12, circa finem.

l'immaginativa, il senso comune nel quale hanno radici i cinque sensi esterni (21) secondo il seguente schema:

Intelletto - volontà - cogitativa - memoria - immaginativa - senso comune - sensi esterni: vista, udito, olfatto, gusto, tatto.

Dal punto di vista, invece, genetico del divenire fisico e dell'operare (*ordo generationis et operationis*) accade l'inverso: l'imperfetto precede il perfetto, dice S. Tommaso, l'inferiore il superiore. Le prime, quindi, a formarsi sono le potenze vegetative che operano in funzione del corpo e della costituzione degli organi, così come le potenze sensitive operano in funzione di quelle intellettive, vale a dire, i sensi esterni agiscono in funzione del senso comune, questi sulla immaginativa e così di seguito, la memoria sulla cogitativa, e questa sulla volontà e sull'intelletto.

Tra l'ordine ontologico (quello della costituzione intima della natura o essenza — *ordo essendi* —) e l'ordine fenomenologico dell'operare (*ordo agendi*) dell'uomo concreto, non c'è parallelismo ma interferenza e interdipendenza sotto diversi aspetti; due ordini che si compenetrano e completano nella mirabile sintesi di una unità superiore che è la *persona umana*, ontologicamente intesa la quale è « il principio attivo e finale » del suo umano operare (22).

Ecco perchè il Pontefice insiste sottolineando che anche l'*elemento psichico* appartiene al dominio ontologico e metafisico della realtà persona; e che la « struttura di questo *io personale* obbedisce, nelle sue più piccole funzioni o parti, alle leggi ontologiche e metafisiche della natura umana. Queste leggi che formano l'intima sua costituzione sono le medesime che lo devono governare ed alla cui luce va giudicato. L'uomo, invero, concreto ed *esistenziale* si identifica, nella sua intima struttura, con l'uomo *essenziale*, perciò tutti i connotati o note individuali non varranno mai ad alterarne l'intima realtà e natura. Sarebbe, quindi, erroneo, se la psicoterapia e la psicologia clinica volessero considerare il paziente affidatogli alla luce di un'etica che non fosse la tradizionale, naturale e cristiana, ma d'un'etica puramente contingentistica e personalistica.

(21) S. *Theol.*, I, q. 77, a. 4, c.; a. 7, c. et ad 1.

(22) Se per S. Tommaso l'anima umana, per rapporto alle potenze, va considerata come 'principio attivo e finale' di esse; analogicamente e a fortiori penso che l'io personale meriti d'esser considerato come principio attivo e finale del suo operare: *principium quod, et subiectum attributionis*.

III. - L' UOMO COME UNITA' SOCIALE

« Ciò che Noi abbiamo detto fin qui riguarda l'uomo nella sua vita personale. Lo psichico comprende altresì le sue relazioni col mondo esteriore, ed è questo un compito degno di elogio, un campo aperto alle vostre ricerche, quello, cioè, di studiare lo psichismo sociale in se stesso e nelle sue radici, di renderlo utilizzabile ai fini della psicologia clinica e della psicoterapia. Qui però occorre fare molta attenzione distinguendo accuratamente i fatti in se stessi dalla loro interpretazione.

Lo psichismo sociale tocca altresì la moralità, e le conclusioni della morale esigono ampiamente quelle d'una psicologia e d'una psicoterapia serie. Se non che vi sono dei punti in cui l'applicazione dello psichismo sociale pecca per eccesso o per difetto: su questo vorremo brevemente soffermarci.

L'errore per difetto: Esiste un disagio psicologico e morale, l'inibizione dell'io, di cui la vostra scienza cerca di indagare le cause. Quando codesta inibizione usurpa il dominio morale, quando, ad es., si tratta di dinamismi, come l'istinto di dominazione, di superiorità e l'istinto sessuale, la psicoterapia non può affatto trattare codesta inibizione dell'io come una specie di fatalità, come una tirannia dell'impulso affettivo che nasce dal subcosciente e che sfugge del tutto al controllo della coscienza e dell'anima. Attenti a non abbassare troppo frettolosamente l'uomo concreto con il suo carattere personale al livello del bruto. Malgrado le buone intenzioni del terapeuta, vi sono degli spiriti delicati che provano disgusto di fronte ad una tale degradazione di vita istintiva e sensitiva. Non si trascurino le Nostre precedenti osservazioni riguardo all'ordine del valore delle funzioni, nonchè al ruolo della loro direzione centrale.

Una parola va detta altresì riguardo al metodo utilizzato talvolta dallo psicologo per liberare l'io dalla sua inibizione nei casi di aberrazione nel dominio sessuale. Alludiamo all'iniziazione sessuale completa, che nulla vuol tacere, nulla lasciare nell'oscurità. Non vi sembra che qui affiori una sovrastima perniciosa del sapere? Esiste anche una educazione sessuale efficiente che, con tutta garanzia, insegna con calma e oggettività ciò che il giovane deve sapere per potersi comportare da sè e poi trattare con l'ambiente in cui vive. Del resto nell'educazione sessuale, come in qualsiasi altra educazione, si porrà l'accento principalmente sulla padronanza di sè e sulla formazione religiosa

Ciò che si dice dell'iniziazione inconsiderata per fini terapeutici vale altresì per certe forme di psicanalisi. Non bisogna considerare (tali teorie) come unico mezzo di attenuare o guarire i disturbi sessuali psichici. Il ricantato principio che i disturbi sessuali dell'incosciente, come tutte le altre inibizioni di identica origine, non possono essere soppressi altrimenti che a mezzo della loro evocazione alla coscienza, non regge se lo si vuole generalizzare senza discernimento. Anche il trattamento indiretto ha la sua efficacia, e spesso si rivela ampiamente sufficiente. Riguardo l'uso del metodo psicanalitico nel campo sessuale la Nostra allocuzione del 13 settembre citata più su ne ha già indicati i limiti morali. Infatti, non si può considerare come cosa lecita l'evocazione alla coscienza di tutte le rappresentazioni, emozioni, esperienze sessuali che sonnacchiano nella memoria e nell'incosciente, e che si attualizzano per tal modo nello psichismo. Se si dà retta alle proteste della dignità umana e cristiana, chi oserebbe pretendere che un simile procedimento non comporti nessun pericolo morale, sia immediato che futuro, anche quando se ne affermasse la necessità terapeutica di una esplorazione senza limiti, necessità che peraltro non è dimostrata?

L'errore per eccesso: Esso consiste nel sottolineare l'esigenza di un abbandono totale dell'io e della sua affermazione personale. All'uopo vogliamo mettere in rilievo due punti: un principio generale e un punto di pratica terapeutica. Da certe spiegazioni psicologiche si trae la tesi che l'estraversione incondizionata dell'io costituisca la legge fondamentale dell'altruismo congenito e dei suoi dinamismi. Questo è un errore logico, psicologico ed etico. Esiste una difesa, una stima, un amore ed un servizio di sè, non solamente giustificati, ma esigiti dalla psicologia e dalla morale. E' una evidenza naturale ed una lezione della fede cristiana (vedi S. Tommaso - Som. Teol. II II, q. 26, a. 4 in c.).

Il Signore ha insegnato: « Tu amerai il tuo prossimo come te stesso » (Marc. 12, 31). Il Cristo propone, dunque, come regola dell'amore del prossimo la carità verso se stesso e non già il contrario. La psicologia applicata disprezzerebbe questa realtà, se qualificasse ogni considerazione dell'io come inibizione psichica, errore, ritorno ad uno stadio di sviluppo anteriore, sotto pretesto che essa si oppone all'altruismo naturale dello psichismo.

Il punto di pratica terapeutica, che Noi enunciamo, riguarda un interesse essenziale della società: la salvaguardia dei segreti

che l'utilizzazione della psicanalisi mette in pericolo. Non è del tutto escluso che un fatto e un segreto risospinti nel subcosciente provochino dei veri contrasti psichici. Se la psicanalisi scopre le cause di cotesto disturbo, essa, secondo il suo principio, vorrà evocare interamente un tale fenomeno incosciente onde renderlo cosciente e toglierne l'ostacolo. Vi sono tuttavia dei segreti che bisogna assolutamente tacere, perfino al medico, anche a dispetto di gravi inconvenienti personali. Il segreto, per es., della confessione non permette nessuna violazione; così come anche il segreto professionale non può essere comunicato ad altri, compreso il medico. Lo stesso si dica di altri segreti. C'è chi si appella al principio: « *Ex causa proportionata gravi licet uni viro prudenti et secreti tenaci, secretum manifestare* ». Un tale principio è esatto nei dovuti limiti riguardo ad una certa specie di segreti: ma non può essere utilizzato senza discernimento, nella pratica psicanalitica.

Quanto alla moralità, e in primo luogo quanto al bene comune, il principio della discrezione nell'uso della psicanalisi non può essere abbastanza sottolineato. Evidentemente si tratta, non già della discrezione del psicanalista, ma di quella del paziente che spesso non ha diritto di disporre dei suoi segreti ».

In codesta terza parte del discorso il S. Padre, dopo aver avvertito i congressisti di accuratamente distinguere i fatti dello psichismo sociale dalla loro interpretazione, giacchè anche qui entrano in gioco i principi della morale, sottolinea un doppio pericolo cui può andare incontro l'applicazione dello psichismo sociale: l'uno per eccesso, l'altro per difetto.

L'errore per difetto consisterebbe nel riguardare come una fatalità il dinamismo psichico manifestantesi negli istinti di dominio, di superiorità, di sessualità, sfuggenti ad ogni controllo della coscienza e dell'anima, livellando, in certo qual modo, l'uomo al bruto.

E' altresì un grave difetto di metodo psicologico quello, cioè, che per liberare l'io dalle aberrazioni sessuali, pretende ridare ai pazienti una iniziazione o informazione sessuale completa senza nulla tacere, nulla occultare, così come difatti vien praticato presso certe scuole di psicanalisi moderne.

L'errore per eccesso, invece, andrebbe riscontrato nell'esigenza di un abbandono o rinuncia totale dell'io e della sua affermazione personale, ritenendo che codesta *extraversione* incondi-

zionata dell'io — il dovere, cioè, manifestare tutti i più intimi segreti, mettendo a nudo la più profonda interiorità della propria coscienza ai psicologi, psicanalisti ecc. — costituisca la legge fondamentale di un congenito *altruismo*, nonchè di tutto il dinamismo umano. Errore logico, dice il Pontefice, psicologico e morale, giacchè vi sono dei segreti che non sono rivelabili a nessuno, neanche ai medici, ai psicologi; segreti dei quali il paziente non ha neppure lui il diritto di liberamente disporre.

Dal punto di vista della psicologia tradizionale, sia sperimentale che speculativa, il tomista — oltre ai rilievi che ne fa il Pontefice — potrebbe sottolineare le seguenti manchevolezze d'indole generale. La teoria psicanalitica, specie freudiana, dal punto di vista scientifico ha il torto:

a) di non tenere la giusta considerazione lo studio e l'importanza della fisiologia del sistema nervoso, nè l'anatomia del sistema cerebro-spinale, nè la fisiologia degli organi e dei sensi, nè la relazione di questi soprattutto col cervello, di cui troviamo tracce ed osservazioni nella psicologia sperimentale aristotelico-tomista;

b) di considerare « i problemi dal punto di vista puramente funzionale e, prescindendo dagli organi e dalle facoltà cosiddette psichiche, adotta semplicemente la teoria associazionista completandola specialmente con la teoria delle due tendenze fondamentali: l'egoistica (*Ichtrieb*), riferentesi alla conservazione dell'individuo, e la sessuale (*Sexualtrieb*) dicente ordine alla specie » (23);

c) di costruire una psicologia sessuale infantile in funzione ed in termini della psicologia sessuale di adulti. Errore grave — dal punto di vista della psicologia sperimentale scientifica — che vizia tutta la tesi, giacchè l'infante e l'adulto differiscono profondamente, non trovandosi nello stesso livello o grado di evoluzione. L'errore capitale del Freud — osserva infatti R. Dalbiez — è quello di confondere o trasformare il legame accidentale della sessopatia con la sessualità infantile in un legame essenziale, vale a dire, di voler spiegare tutte le anomalie della sessualità attraverso lo sviluppo normale del bambino considerato come un 'perverso poliforme' anzichè come un 'poliforme pervertibile' (24).

Dal punto poi di vista della psicologia razionale, filosofica e

(23) BARBARO, *Introd. alla Psicologia Sperm.*, Trad. Calà Ulloa, p. 251.

(24) *La Méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*, t. II, p. 355, Paris, 1936.

tomista, il dinamismo freudiano che vorrebbe essere la « scienza dell'incosciente » urta in altre deficienze; ha il torto:

a) di non tener presente la dottrina, rivendicata dianzi, del composto umano, di anima e corpo, nella sintesi superiore di quella realtà, non solo psicologica, ma ontologica della persona, soggetto talvolta incosciente, ma anche e sopra tutto cosciente e responsabile delle sue azioni, dei suoi appetiti e di tutta la sua attività o dinamismo razionale;

b) d'ignorare o di non badare ai ricorsi filosofici delle intime relazioni dell'anima e del corpo e, quindi, del loro mutuo influxo; così come non tiene presente la realtà psichica delle facoltà umane, sia intellettive che sensitive, e come queste seconde risultino dagli organi e delle rispettive « vires, energie o potenze », specificamente diverse, come diverse sono le operazioni e gli oggetti specificatori;

c) di voler ridurre la molteplicità degli istinti ad una unità essenziale ontologica, alla *sessualità*, laddove gli istinti, come i bisogni da cui nascono, sono irriducibili, e non possono avere che una unità *funzionale*, per rispetto all'essere che è il vivente, l'uomo, in quanto, cioè, gli istinti sono *per* il vivente e devono armonizzarsi tra di loro in vista del bene individuale e specifico dell'essere vivente (principio ontologico e trascendente di finalità); unità ontologica di istinti che è ancora meno comprensibile (per non dire assurda) se si tien conto di una realtà empiricamente e filosoficamente certa, qual'è il dualismo della natura umana che è l'affermazione del sensibile e dell'intellettuale, dello spirito e della materia, dell'anima e del corpo: dualità che implica una realtà di istinti e di inclinazioni essenzialmente differenti, il cui vero, unico principio è l'anima razionale, e il cui unico soggetto di attribuzione è l'uomo concreto, la persona viva ed operante;

c) di voler applicare, infine, una tale dottrina alla psicologia etnica per spiegare, a mezzo di fattori sessuali, una molteplicità di fatti sociali: miti, linguaggio, arte, religione ed altri valori; ciò significa addirittura cozzare contro il principio metafisico di causalità, che, cioè, il più viene dal meno, il più perfetto dall'assolutamente imperfetto ed inferiore, risolvendo tutto il reale umano nel più vieto monismo materialistico e sessuale.

Quanto all'errore per eccesso denunziato sopra, la rinunzia totale ed incondizionata della propria personalità in funzione dell'altruismo, il Pontefice ha Egli stesso indicato l'insegnamento del

Vangelo (Marc. 12, 31) nonchè dell'Aquinate (S. Theol. II II, q. 26, a. 4, c.). In questa parte della Somma l'Angelico svolge da par suo il magnifico trattato della « Carità » in venti questioni e ottanta-cinque articoli, e dopo averne stabilito il concetto (q. 12 in 8 articoli) nelle questioni 15 e 16 affronta il problema dei veri oggetti dell'amore, della preminenza e precedenza di essi. Partendo dal principio che la carità, come forma suprema dell'amore che è essenzialmente amicizia, ha per radice Dio, principio e fonte della eterna beatitudine alla cui partecipazione sono chiamati tutti gli uomini, afferma dimostrando che dopo Dio, il quale deve essere amato innanzi tutto e sopra tutto, l'uomo deve amare se stesso, primamente la sua anima, poi il suo corpo, in terzo luogo il prossimo *come se stesso*, e quindi prima il bene della propria anima e poi quello dell'anima del prossimo; viceversa deve preferire il bene spirituale del suo prossimo ai beni materiali necessari alla sua vita e alla sua salute corporale.

Alla luce di questa dottrina si richiama il Pontefice quando dice che la « psicologia applicata misconoscerebbe codesta realtà qualora prendesse in assoluta considerazione e valore l'inibizione psichica dell'io sotto pretesto di un malinteso altruismo ».

Cristo non ha detto: Amerai te stesso in funzione del prossimo, o *come* il prossimo tuo, ma al contrario « amerai il prossimo tuo *come* te stesso » (Marc. 12, 31), nella misura, cioè, e nel modo di cui si è detto dianzi.

E qui entra in pieno il problema del « secreto » essenziale alla vita sociale, giacchè non è lecito ai psicanalisti di ricorrere indiscriminatamente al metodo di evocare, dalla zona del subcosciente, secreti sui quali non si ha nessun diritto: nè medici, nè psicologi e neppure il paziente quale persona autonoma e libera, hanno diritto di violare certi secreti. Il secreto sacramentale della confessione, ad es., non può essere violato per nessuna ragione, perchè ciò che è a conoscenza del confessore, scrive l'Aquinate, « non lo sa come uomo, ma come Dio », come Suo ministro (S. Theol. Suppl. q. X, a. 1 ad 1, ad 2, ad 3; et a. 3 in Sed. Contra; a. 4, c.; S. Theol. II. II. q. 70, a. 1, ad 2).

Vi sono, peraltro, i cosiddetti « secreti naturali » che l'individuo non solo non direbbe mai ad un altro, ma che, in certo qual modo, vorrebbe perfino occultare a se stesso, se fosse possibile, o magari dimenticare. Ed allora, in base a quale principio inviolabile della scienza terapeutica o della psicologia clinica si può per-

mettere di forzare, impunemente, quell'uscio che è assolutamente riservato, come il 'Sancta Sanctorum' della propria personalità, sottoposto unicamente a Dio?

E' chiaro, quindi, che sia alla terapeutica che alla psicologia clinica s'impongono dei limiti, e che per il fatto, d'altronde innegabile, di certi felici risultati ottenuti e dovuti al loro metodo psicoanalitico, non per questo si può concedere un uso illimitato che poi sarebbe abuso e violazione di certi diritti della persona, e quindi contro la sana morale naturale e cristiana.

IV. - L'UOMO COME UNITA' TRASCENDENTE TENDENTE VERSO DIO

« Quest'ultimo aspetto dell'uomo presenta tre questioni che non vorremmo lasciar da parte.

Innanzitutto la ricerca scientifica attira l'attenzione su di un dinamismo che, radicato nei profondi dello psichismo, spingerebbe l'uomo verso l'infinito che lo trascende, non già facendoglielo conoscere, ma attraverso una gravitazione ascendente sorgente direttamente dal sostrato ontologico. In codesto dinamismo si coglie una forza indipendente, la più fondamentale e la più elementare dell'anima, uno slancio affettivo portantesi immediatamente al Divino, come il fiore, a sua insaputa, s'apre alla luce e al sole, o come il neonato che inconsciamente respira.

Codesta affermazione richiede subito una osservazione: Se s'intende dire che questo dinamismo è all'origine di tutte le religioni, che è come un elemento comune a tutti, sappiamo peraltro che le religioni, la conoscenza naturale e soprannaturale di Dio, come il suo culto, non procedono dalla zona dell'incosciente e del subcosciente, nè da un impulso affettivo, ma dalla conoscenza chiara e certa di Dio a mezzo della sua rivelazione naturale e positiva. Tal'è la dottrina e la fede della Chiesa, dalla parola di Dio quale si legge nel libro della Sapienza e nell'Epistola ai Romani, fino all'Enciclica « Pascendi Dominici gregis » del N. Predecessore, il B. Pio X.

Ciò posto, resta ancora la questione di codesto misterioso dinamismo. A tale proposito si potrebbe dire quanto segue: non bisogna, certamente, incriminare la psicologia che studia i profondi della psiche, se essa si appropria del contenuto dello psichismo religioso, se si sforza di analizzare e di ridurlo ad un sistema scientifico, anche se una tale ricerca sia nuova e se la sua terminologia non si riscontri nel passato. Noi evochiamo quest'ultimo punto

perchè, facilmente, vengono fuori dei malintesi allorquando la psicologia attribuisce un senso nuovo a delle espressioni vecchie. Da ambo le parti occorrerà della prudenza e della riserva per evitare false interpretazioni e rendere possibile una reciproca comprensione. Appartiene ai metodi della vostra scienza chiarificare questioni dell'esistenza, della struttura e del modo con cui si esplica questo dinamismo. Se il risultato si avverasse in senso positivo, non bisognerebbe dichiararlo inconciliabile con la ragione e la fede. Ciò significherebbe solamente che « l'esse ab alio » è altresì, fino alle sue più profonde radici, un « esse ad alium », e che la parola di S. Agostino « Fecisti nos ad Te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te » (Conf. l. I, c. I, n. I) trova una nuova conferma persino nel sottosuolo dell'essere psichico. Anche se si trattasse di un dinamismo che interessasse tutti gli uomini, tutti i popoli, tutte le epoche e le culture, quale aiuto e quanto apprezzabile esso sarebbe per la ricerca di Dio e della sua affermazione!

Alle relazioni trascendenti dello psichismo appartiene altresì il sentimento di colpevolezza, la coscienza di aver violata una legge superiore di cui pertanto se ne riconosceva l'obbligatorietà: coscienza che si può mutare in sofferenza ed anche in disturbo psichico.

Qui la psicoterapia tocca un fenomeno che non è di sua esclusiva competenza, ma è altresì, se non principalmente, di carattere religioso. Nessuno contesterà che si possa dare, il che non è raro, un sentimento di colpevolezza sragionata, e perfino malata. Si può, tuttavia, aver ugualmente coscienza di una colpa reale che non è stata ancora cancellata. Nè la psicologia, nè l'etica posseggono un criterio infallibile per simili casi, giacchè il processo di coscienza che ingenera la colpevolezza presenta una struttura troppo personale e troppo sottile. In ogni caso però, è certo che la colpevolezza reale non potrà essere guarita da nessun trattamento puramente psicologico. Se anche la psicoterapia la contesta, fors'anche in tutta buona fede, nonostante essa perdura. Che il sentimento di colpevolezza sia tolto a mezzo di un intervento medico, o per un'auto-suggestione o persuasione altrui, la colpa resta, e la psicoterapia abuserebbe di se stessa e degli altri se, per cancellare il sentimento di colpevolezza, pretendesse affermare che la colpa non esiste.

Il mezzo di eliminare la colpa non ha nulla a che vedere col dato puramente psicologico; come ben sa ogni cristiano, esso con-

siste nella contrizione e nell'assoluzione sacramentale data dal Sacerdote. Qui, la sorgente del male è la colpa stessa che viene estirpata, anche se forse il rimorso continuerà a tormentare la coscienza. Non è raro ai nostri giorni che in certi casi patologici il Sacerdote rimandi il suo penitente dal medico; nel caso presente il medico, piuttosto, dovrebbe rimandare il suo cliente a Dio, e a colui che ha il potere di rimettere il peccato in nome di Dio.

Un'ultima osservazione a proposito dell'orientamento trascendente dello psichismo verso Dio: il rispetto di Dio e della sua santità deve sempre riflettersi negli atti coscienti dell'uomo. Quando questi atti s'allontanano dal modello divino, anche se senza colpa soggettiva dell'interessato, contraddicono tuttavia il suo ultimo fine. Ecco il motivo per cui ciò che vien detto « peccato materiale » è una cosa che non deve essere, e pertanto costituisce nell'ordine morale una realtà che non è punto indifferente.

Una conclusione ne segue per la psicoterapia: di fronte al peccato materiale, essa non può starsene in atteggiamento neutro. Essa può tollerare ciò che per il momento è inevitabile; ma deve sapere che Dio non può giustificare una tale azione. Tanto meno la psicoterapia può dare al malato il consiglio di commettere tranquillamente un peccato materiale, perchè lo farebbe senza colpa soggettiva, consiglio che sarebbe altrettanto erroneo se una tale azione dovesse sembrare necessaria alla quiete psichica del malato, e per conseguenza al fine della cura. Non si può mai consigliare un'azione cosciente che sarebbe una deformazione, non già un'immagine della perfezione divina ».

In quest'ultimo brano, Pio XII tocca un punto non meno importante dei precedenti, chè, anzi, è la ragion d'essere suprema di quelli. La ricerca scientifica che parla di un dinamismo, radicato nelle profondità dell'essere, che s'apre spontaneamente verso l'infinito che lo trascende, così come il fiore s'apre alla carezza della luce e del bacio del sole, o come il neonato alla incosciente respirazione, codesto fenomeno di apertura all'Infinito — comune a tutte le religioni — non va riguardato, secondo il Pontefice, come se esso provenisse dalla zona dell'incosciente e del subcosciente, o da un qualche impulso affettivo; ma lo si deve ad una conoscenza chiara e certa di Dio attraverso la Rivelazione naturale e positivo-divina.

Non si vieta, aggiunge il Pontefice, che la psicologia indaghi

e analizzi le profondità dello psichismo religioso, magari in funzione di una sistemazione scientifica, esprimendosi in termini nuovi, solo occorre essere molto cauti perchè non ne nascano equivoci, che potrebbero dare l'ansa a false interpretazioni; e in caso di una qualche incoerenza non è lecito concludere alla inconciliabilità delle nuove teorie nè con la ragione, nè con la fede; o l'incoerenza sarà solo apparente, ovvero ciò che la scienza terapeutica crede aver dato per certo, difatti non lo è.

Un secondo importantissimo rilievo pontificio riguarda il sentimento di « colpevolezza » di cui rimorde la coscienza, dopo aver violata una ' legge superiore ' di cui si sente l'obbligatorietà. Sentimento di colpevolezza che nessun trattamento terapeutico o psicologico potrà mai guarire. Sarebbe, quindi, a sua volta grave colpa se la psicoterapia, ingannando se stessa e gli altri, pretendesse soffocare e distruggere il *senso della colpa*, insinuando che nel caso non c'è, non esiste.

Il psicoterapeuta dovrebbe comportarsi come talvolta fa il Sacerdote, il quale, in certi casi patologici, rimanda i suoi penitenti al clinico, ad un dato specialista. . . . così egli dovrebbe rimettere a Dio, e a chi lo rappresenta, certi malati, torturati dal rimorso della colpa, perchè soltanto il Sacerdote ha il potere sovrano e soprannaturale di rimettere il peccato e di ridare la pace alla coscienza.

E', quindi, un errore grave, intollerabile, che non potrà mai giustificarsi dinanzi a Dio, consigliare, come usano certi terapeuti moderni, la consumazione di un peccato in vista della guarigione, sotto pretesto che esso non è che un peccato puramente materiale, soggettivamente non imputabile a colpa.

La disamina di tale terapeutica clinica, fatta dal Pontefice, specie su questo punto, per quanto breve, è così esauriente, chiara ed efficace, che ci dispensa dall'insistervi sopra; la Sua parola qui, più che altrove, prende valore dalla luce del Suo altissimo Magistero.

GUGLIELMO CALÀ ULLOA O.P.

LA NATURA DELLE «NOTE», DELLA VERA CHIESA

4) *La causa efficiente delle «Note» della Chiesa**.

E' l'ultimo elemento che fa d'uopo mettere a fuoco sulla « Via notarum », e praticamente il più complesso per la verità di vedute e di opinioni avanzate in proposito dagli apologeti.

In questa questione pertanto, a differenza delle altre fin qui esaminate, non si tratterà, soltanto di esplicitare, di chiarire o di porre un fondamento razionale alla dottrina tradizionale, ma anche di scoprire quale sia questa « Via tradizionale » e quale direzione bisognerà seguire. E' necessariamente connessa una critica alle soluzioni non soddisfacenti.

In pratica si cercherà di determinare, alla luce dei principi della « Via notarum », da quale fonte attingere le Note della Chiesa e dove individuare il fondamento ed il principio che le determina nell'essere. Bisognerà cioè far ricorso ad un processo razionale, oppure alla volontà di Colui che ha fondato ed istituito la Chiesa, o ad elementi di diverso genere?

Ecco, succintamente, il contenuto dell'articolo.

A tre, principalmente, assommano le posizioni tipiche dei cattolici relativamente alla derivazione delle Note della Chiesa; le altre possono ridursi semplicemente a queste.

Una *prima* riallaccia le Note unicamente all'essenza della Chiesa, attraverso un processo del tutto simile a quello dell'ordine fisico. Una *seconda* dà all'argomento delle Note il valore di miracolo morale. Una *terza* infine le riallaccia alla volontà di Cristo.

Esaminiamo dettagliatamente le tre posizioni.

La caratteristica della *prima* tendenza è appunto quella di far derivare le Note della Chiesa quasi aprioristicamente dalla sua essenza, in forza di un ragionamento puramente razionale; od almeno bisogna dire che gli autori che si ispirano a questa tendenza, mostrano di preferire la derivazione « a priori » delle Note a derivazioni di altro genere. Essi infatti considerano e pongono la Chiesa sulla linea degli esseri fisici e naturali o sul piano di ogni

* Cfr. *Sapienza* 1952, n. 6, pp. 388-405; 1953, n. 4, pp. 257-271.

altra società umana, ed in forza di una esigenza razionale propongono le ragioni che persuadono l'esistenza delle Note della Chiesa. Per i medesimi, altri elementi di origine storica e tradizionale o non hanno valore o sono secondari; e conseguentemente l'esistenza delle Note della Chiesa poggerebbe principalmente, per non dire unicamente, su una necessità di principio; il loro fondamento sarebbe di ordine puramente naturale o razionale.

Non è facile individuare con precisione i motivi ispiratori di tale posizione. Sarà forse la mentalità marcatamente filosofica di questi apologisti, oppure comprensibili finalità didattiche, od anche l'aver perduto di vista la finalità della « via notarum », specialmente forse in seguito a mancanza di contatto con i Protestanti. Può darsi; ma checchè ne sia delle ragioni psicologiche e storiche che la spiegano, analizziamola dettagliatamente.

In ordine cronologico, possiamo citare la speciosa analogia proposta dal Pallavicino tra le Note della Chiesa e le proprietà dell'ente, in questi termini: « Tre proprietà assegnano i Filosofi all'ente: l'uno, il vero e il buono, sotto le quali si comprende la universalità, perciocchè l'essere è il concetto generico comune a tutte le cose. Tre proporzionali proprietà convengono alla Chiesa Romana: l'essere una, l'essere santa, l'essere universale; a queste consegue l'essere apostolica » (40).

La comparazione fu accolta da un Carmelitano, il P. Libero di Gesù (41).

Il Palmieri invece, per stabilire le Note della Chiesa, propone come validi due metodi: quello razionale e quello storico (42).

Secondo il Palmieri quindi possiamo indifferentemente seguire due metodi nello stabilire le Note della Chiesa: appellarsi alla Rivelazione cristiana oppure farle scaturire attraverso un ragionamento dal concetto di società; anzi pone questo metodo prima dell'altro.

(40) *Difesa del Pontificato Romano e della Chiesa Cattolica*. Roma 1687, tom. II, pag. 377.

(41) « De proprietatibus tractemus, quibus qualitas innotescat. Et fere tot sunt proprietates Ecclesiae quod ens metaphysicum sequuntur illo symboli comprehensae: Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ». *Controversiae Dogmaticae*. Roma 1701, tom. I, pag. 73. Il P. Libero di Gesù si sofferma indi a descrivere il significato metafisico delle singole proprietà.

(42) « Quandoquidem ea res quae est nota debet esse aliquid proprium Ecclesiae et debet manifestare omnibus cum certitudine veram Ecclesiam, nequeunt notae ex arbitrio cuiusque confici, sed opus est ut sit aliqua norma obiectiva iuxta quam notae constituantur. Scilicet Ecclesia spectari potest tum sub conceptu generico societatis religiosae divinae, tum sub conceptu specifico, eo nimirum qui revelatione christiana continetur ». *Tractatus de Romano Pontifice*, pag. 679.

Anche il Bonomelli usa dello stesso processo razionale per convincere dell'esistenza delle Note della Chiesa, come lo si rileva sia dal non fare appello alcuno ai testi sacri, sia dal modo di argomentare nel persuadere della necessità delle singole Note (43).

In tempi più recenti, sembra che gli apologisti abbiano applicato univocamente alle Note della Chiesa il concetto filosofico di proprietà, perchè assimilano, per così dire, senza residui, le note alle proprietà. Essi infatti parlano delle Note soltanto come derivanti dall'essenza della Chiesa, senza fare allusione alcuna alla volontà del Fondatore della medesima.

In questo senso si esprimono Zigliara (44), Zubizzareta (45), Commer (46), Algermissent (47).

A voler però essere benigni, si potrebbero interpretare i loro testi come almeno non escludenti la dipendenza delle Note della Chiesa dalla volontà di Cristo; in tal caso sarebbe giusta la loro posizione, perchè è incostentabile che le Note dipendano anche dall'essenza della Chiesa, dalla quale appunto emanano. Crediamo però che, attesa l'importanza della questione, si richiederebbe almeno una maggiore precisione e chiarezza in merito, per evitare possibili ambiguità. Questo infatti non è un elemento secondario e di poca utilità relativamente alla nostra questione, e pertanto non lo si può semplicemente sottintendere.

Agli autori citati se ne potrebbero aggiungere degli altri, i quali non toccano per nulla la questione della derivazione delle

(43) Per ragione di brevità, citerò soltanto il suo ragionamento a proposito della Nota di Cattolicità. Ecco come si esprime: « Un padre, lasciando la terra, tutte le cose sue naturalmente lascia ai figli suoi, perchè poi le trasmettano ai loro figli e così via; similmente Cristo togliendo la sua presenza visibile agli uomini, lasciò tutta la santa eredità, cioè la verità e la vita divina della grazia agli apostoli suoi, affinchè la trasmettessero intera ai loro successori e così passare di generazione in generazione. Gli apostoli dunque sono il canale, il mezzo per il quale i tesori di verità e di vita che Cristo contiene in sè, si trasfondono nelle future generazioni, ossia nella sua Chiesa. Immaginare che la verità e la vita della grazia si comunichino agli uomini, ossia alla Chiesa per altra via e per altro mezzo degli apostoli, è immaginare che l'umor vitale dalle radici scorra nei rami e nelle foglie dell'albero senza passare per il tronco... ». *La Chiesa*. Milano 1910, pag. 49.

(44) « Hinc necessitas determinandi huiusmodi proprietates seu notas, quae quidem ab intrinseca Ecclesiae natura profluunt, sed extrinsecus patent ». *Propaedeutica*, pag. 423.

(45) « Proprietates Ecclesiae dicuntur characteres seu attributa quae ab ipsa Ecclesiae essentia enascuntur et dimanant ». *Theologia Dogm.-Schol.*, vol. I, pag. 343.

(46) « Esse (le note) nascono in una determinata successione dall'intima essenza della Chiesa, alla quale appartengono inseparabilmente ». *L'essenza della Chiesa*, pag. 165.

(47) « Per proprietà essenziali della Chiesa noi intendiamo tutte quelle caratteristiche che derivano dalla natura della Chiesa. Sono innanzi tutto la sua unità la santità, la cattolicità, l'apostolicità ». *La Chiesa e le Chiese*, pag. 43.

Note; dal momento però che essi pure parlano delle Note come proprietà essenziali della Chiesa, si può da ciò inferire che la loro idea è simile a quella ora esaminata. In tal senso Van Noort (*Op. cit.*, pag. 134), il Gatti (*Op. cit.*, pag. 446), il Dorsch (*Op. cit.*, pag. 536-38), il Casanova (*Op. cit.*, pag. 356), il Pesch (*Op. cit.*, pag. 498).

Un'altra tendenza degna di rilievo, e che risente essa pure del metodo della derivazione razionale delle Note, è quella diffusa specialmente tra gli autori della scuola domenicana, i quali riducono le Note della Chiesa alle quattro cause della medesima.

Per quanto ci consta, il primo autore che propose questa analogia tra cause e Note della Chiesa, è stato il P. Gardeil, sia in un suo trattato ancora inedito sulla Chiesa, concepito e diviso appunto secondo le quattro cause, sia nella prefazione ad un'opera già citata del P. Poulpique, nella quale così appunto si esprime: « Les quatre notes de l'Eglise, sont déterminées d'abord, en fonction des quatre causes de l'Eglise. L'Eglise, en effet, étant une société visible, veut, comme tout être physique, être connue scientifiquement par les quatre causes. Or la relation d'un être à ses causes propres constitue chez cet être une propriété... Telle est la métaphysique sous-jacente à cette détermination des notes de l'Eglise » (48).

Fedeli alla dottrina del maestro sono stati due discepoli immediati del P. Gardeil: il P. Poulpique ed il P. Garrigou-Lagrange.

Il primo, nel suo noto volume sulla Chiesa Cattolica, da pag. 147 a pag. 152 esamina la dottrina filosofica delle cause relativamente all'essere fisico e relativamente all'essere sociale; e poi, da pag. 153 a pag. 180, applica questa dottrina alle Note della Chiesa iniziando così: « L'Eglise étant une société, nous retrouverons en elle les causes dont le concours est nécessaire pour constituer un organisme sociale » (49).

Il P. Garrigou-Lagrange invece, segue una via intermedia. Egli infatti asserisce espressamente che « Christus suam Ecclesiam notis visilibus instruxit » (pag. 208), che « Christus voluit Ecclesiam suam esse unitate conspicuam (pag. 208), manifesta et eximia sanctitate praeditam (pag. 210), universalem et catholicam (pag. 211), apostolicam (pag. 219) » col che si pone sulla scia della derivazione delle Note dalla volontà di Cristo; ma non può resistere

(48) POULPIQUET: *L'Eglise Catholique*, pag. XX-XXI.

(49) *Ibid.*, pag. 153.

alla tentazione di raffrontare le Note con le quattro cause, per cui, alla fine della sua trattazione, pone questa conclusione: « Hae quattuor notae visibiles manifestant quattuor causas Ecclesiae, Unitas professionis fidei, regiminis et cultus ostendit praesertim eius formam constitutivam; sanctitas eminens revelat inchoativam consecutionem finis altissimi; catholicitas denot extensionem eius ad omnes gentes ad omnes homines quicumque salvari possunt; apostolicitas denique indicat eius causam efficientem instrumentalem, scilicet Apostolos a Christi missos ». (50).

Alla strutturazione delle Note della Chiesa secondo le quattro cause, aderisce anche il Pollet (51), e lo Journet (52).

E, con lo Journet, chiudiamo il primo ciclo.

Una *seconda* tendenza a proposito della « via notarum » che sembra abbia avuto più seguito, è quella che applica all'argomento delle Note il procedimento proprio della via empirica, e che fa quindi delle medesime un miracolo di ordine morale in favore della Chiesa Cattolica.

La tesi trova la propria ragione d'essere nell'applicazione del canone del Concilio Vaticano sulla Chiesa come motivo di credibilità al tradizionale argomento delle Note. E la confusione poteva aver facilmente luogo, dal momento che anche in detto canone si parlava di « ammirabile propagazione », di « unità », di « santità », di « invitta stabilità della Chiesa », termini sinonimi a quelli già usati dall'argomento delle Note.

Nè bisogna dimenticare infatti che, in forza di questa felice sostituzione, si avviava a non poche difficoltà inerenti all'argomento delle Note.

Per questo specialmente gli apologisti cattolici fecero buon viso alla nuova interpretazione e impostazione della « via notarum », la quale si affermò indisturbata.

Come è ovvio però, la sostituzione non poteva riuscire perfetta fin dal suo primo apparire. E' dato rilevare infatti che il

(50) *De Revelatione*. Roma 1918, vol. II, pag. 214.

(51) *Tractatus de Ecclesia*, pag. 214.

(52) Quest'ultimo, nella prefazione della sua opera sulla Chiesa, svolta essa pure secondo lo schema delle quattro cause, così scrive: « En outre, dans la prospective dont nous parlons, les quatre marques, les quatre notes de l'Eglise apparaîtront naturellement comme les corollaires de chacune de ses quatre causes ». *Op. cit.*, pag. XII. E quando poi svolge il concetto di ciascuna Nota in particolare, precisa ancora: « Elle apparaît comme un corollaire de l'étude des quatre grandes causes de l'Eglise: l'apostolicité se rattachant à la cause efficiente; l'unité et la catholicité à la cause formelle et à la cause matérielle; la sainteté à la cause finale ». *Ibid.*, pag. 647.

Wilmers, seguito da altri Gesuiti, colloca il metodo più recente della « via transcendentiae » parallelamente al metodo tradizionale della « via notarum » (53).

Sulla stessa via si muovono il Billot (54), lo Straub (55), e l'Hervé (56).

Un passo avanti lo fa lo Schultes, il quale, benchè speculativamente accetti la distinzione tra via empirica e « via notarum », dà tuttavia a quest'ultima il valore di miracolo morale. Per cui, mentre negli autori dianzi citati, i due metodi restavano paralleli, nello Schultes incominciano ad essere assimilati ed a costituire un solo argomento che abbracci entrambi i motivi (57).

In definitiva, per lo Schultes, la « via notarum » non si distingue realmente e specificamente dalla via empirica, perchè ambedue « facta supernaturalia in Ecclesia tanquam testimonium divinum considerat »; la « via notarum » però aggiunge all'empirica una maggiore efficacia, l'avveramento cioè della promessa di Cristo alla sua Chiesa.

Questo elemento, estraneo alla via empirica come tale, costituirebbe l'elemento che la distingue dalla « via notarum ».

Tra gli autori che hanno perfezionato questa tendenza giungendo ad identificare completamente le due vie ed i metodi, sono

(53) Il Wilmers si esprime in questi termini: « Proprietates quas diximus, unitas, catholicitas, etc., quatenus invictam stabilitatem includunt, duplici ratione considerari possunt: aut solum ut proprietates idest ut affectiones et qualitates, quas Christus Ecclesiae a se institutae indidit, aut pro ipsa earum indole et natura.

Si considerantur solum ut proprietates, quae Ecclesiae a Christo institutae inhaerent, e sola earum existentia concluditur, Ecclesiam cui inhaerent, esse Ecclesiam a Christo institutam, ideoque veram Ecclesiam.

Si considerantur pro intima ipsarum natura, id in eis consideratur per quod vim et efficaciam humanam excedunt: sunt effectus supernaturales, ideoque signis sive motivis credibilitatis adnumerari possunt ». *De Ecclesia Christi*, pag. 504.

(54) *Tractatus de Ecclesia*, pag. 120-21.

(55) *De Ecclesia Christi*, pag. 851.

(56) *Manuale Theol. dogm.*, pag. 366, n. 383.

(57) « Altera via (notarum) ex notis Ecclesiae procedit. Hac via procedendo primo ostenditur Ecclesiam veram Christi ex promissione et virtute Christi qualitates quasdam vel proprietates determinatas habere... quibus tanquam indiciis vel signis divinitus datis ut vera Ecclesia Christi agnosci possit... Hac via procedit theologia traditionalis saltem post tempus sic dictae reformationis. Uti patet secunda via partim cum via prima coincidit, in quantum scilicet utraque via facta supernaturalia in Ecclesia tanquam testimonium divinum considerat, tamen alio et alio modo ex hoc facto argumentatur.

In argumentatione ex notis simul argumentatio primae viae includitur. Etenim argumentando ex notis simul ostendimus in Ecclesia catholica adesse facta supernaturalia, tanquam signa et testimonia veritatis Ecclesiae catholicae: quae quidem facta veritatem Ecclesiae catholicae iam ex se sufficienter probant, magis et efficacius adhuc, si considerantur ut adimpletio promissionum divinarum ». *De Ecclesia Cattolica*, pag. 158.

« Notae sunt facta supernaturalia, saltem quoad modum, sunt enim signa divinitus data in testimonium Ecclesiae, sunt effectus proprius promissionis et operationis Christi in Ecclesia ». *Ibid.*, pag. 160.

da citarsi il De La Brière (58), e lo Journet (59). In questo specialmente l'identità e l'assimilazione delle due vie è completa: alla fine non ne resta che una sola.

Alla schiera di questi autori, se ne potrebbero aggiungere altri, i quali, quantunque conservino ed in genere applichino il metodo tradizionale della « via notarum », quando però trattano di questa o di quella Nota in particolare, fanno leva sul miracolo morale.

La terza ed ultima tendenza relativa all'origine delle Note della Chiesa, è quella che le fa dipendere dalla volontà di Cristo, e che assegna quindi tale volontà come causa efficiente delle medesime.

Già nel 1723, l'Antoine richiedeva come condizione delle Note « ut illae notae nobis innotescant per divinam revelationem » (60). E nel secolo XVI, lo Stapleton, ammetteva già che l'argomento delle Note non è probativo che per i Cristiani (61), per quanti cioè ammettano la rivelazione divina.

Più tardi il Gotti dirà: « Siccome dunque a provare che uno sia uomo, io ricorro a quelle proprietà e lineamenti che indicano la natura dell'uomo, così per persuadere la vera Chiesa, ricorro a quelle proprietà e note con le quali Cristo la contrassegnò » (62).

Affermazioni sempre più chiare hanno Schwetz (63), Wil-

(58) Art.: *Eglise*. D.A.F.C. tom. I, col. 1297-98.

(59) Ecco come molto efficacemente s'esprime quest'ultimo: « Les propriétés sont mystérieuses, Les notes miraculeuses... Les notes sont, dans leur principe, des mystères et, par leurs contre-coup sur les choses visibles, des miracles. Si l'on admet en effet, que l'ame de l'Eglise est tout entière invisible, misterieuse, objet de la seul connaissance de fois, mais que cette ame, en vivifiant le corp social de l'Eglise, le transforme, l'illumine, la soulève au-dessus de tous les autres organismes sociaux, de manière à la désigner comme un miracle social permanent, l'on devra dire parallèlement que les propriétés de l'Eglise qui affectent tout d'abord son ame, sont, dans leur principe, invisibles, mystérieuses, mais que, dans la mesure où elles se communiquent à son corps, elles commencent à paraître visiblement, à être objet de constatation, et à devenir comme autant de signes divines. L'unité, la sainteté, la catholicité, l'apostolicité, représentent ainsi des propriétés qui demeurent, sous un aspect, invisibles, mystérieuses, mais qui, en se reflétant dans le corps de l'Eglise, deviennent visibles et se présentent comme des miracles. Lorsqu'on traitera d'un point de vue apologetique de ces propriétés, l'on sera conduit à faire abstraction de leurs racines profondes, mystérieuses, pour ne considérer que leur manifestation visible dans le corps de l'Eglise et leur éclat miraculeux ». *L'Eglise du Verbe Incarné*. Vol. I, pag. 647-48.

(60) *Tractatus de Fide Divina*. Parigi, 1723, pag. 528.

(61) *Relectio Scholastica Principiorum Fidei Doctrinalium*. Parigi 1596, tom. I, pag. 559.

(62) *La vera Chiesa di Cristo*. Bologna 1719, vol. II, pag. 6.

(63) « Quibus autem notis recte Ecclesia Christi insignata sit, a voluntate ipsius Fundatoris Jesu Christi, seu Dei pondet. Ecclesia Christi enim talis esse debet, qualem eam esse seu disponere Christus voluit. Hinc etiam non aliunde, quam ex verbis Christi et eius Apostolorum, qui voluntatem Magistri optimi adcuratissime noverunt, repetendae sunt. Adiungi tamen possunt, qua ex natura Ecclesiae sponte sua ac necessario

mers (64), Ottiger (65), Hurter (66), De Groot (67), Michelitsch (68), Michel (69), Zapelena. Quest'ultimo così si esprime: « Vis probativa notarum tota quanta pendet ex Christi institutione ac promissione. Supponitur ergo apologetice probata divina saltem Christi legatio atque infallibilitas... Via ergo notarum est inepta ad convincendos incredulos qui reiciunt auctoritatem Christi et Evangeliorum. Hi omnes remittendi sunt ad tractatum de Revelatione Christiana vel etiam ad viam empiricam » (70).

E questo pure è il sentire del Palmieri (*Tractatus de Romano Pont.* pag. 182), del Reinhold (*Praelectiones de Theol. Fundam.*, vol. II, pag. 126), del D'Herbigny (*Theologica de Ecclesia*, vol. II, pag. 15-17, n. 27), del Paris (*Tractatus de Ecclesia*, pag. 74), del Siri (*La Chiesa*, Roma 1944, pag. 213), dell'Horvath (*Synthesis Theolog. Fundam.*, pag. 192-93), del Iosi (*Enciclopedia Cattolica*, vol. II, col. 1958), del Fanfani (*Teologia per Tutti*, Roma 1951, vol. IV, pag. 72).

Recensite così le tre principali opinioni che si competono il campo della derivazione delle Note della Chiesa, è necessario de-

consequuntur, quoniam et haec Christus Ecclesiam fundans spectaverit necesse est. Ad arbitrium autem illias configere non licet, alioquin quaevis secta prius notas excogitare, et deinde sibi attribueret posset ». *Theologia Fundam.*, Vienna 1858, pag. 408.

(64) « Hoc loco ad solas proprietates ut a Cristo Ecclesiae inditas attendimus, tum quia eiusdem eiusdem veritatem et signis supernaturalibus demonstravimus, tum quia Protestantes, saltem Ecclesiam aliquam, quae visibilis est, agnoscunt, solis proprietatibus eidem inhaerentibus eam cognoscere affirmant ». *De Christi Ecclesia*, pag. 492, n. 266.

« Huic porro Ecclesiae certas a Christo inditas esse proprietates quibus innotescat et a societatibus non genuinis discrepat et distinguatur ». *Ibid.*, pag. 502, n. 286.

(65) « (Notae) definiri possunt qualitates quas Christus Ecclesiae suae inesse voluit. Tota enim Ecclesiae natura omnesque eius proprietates et perfectiones ita a voluntate Christi auctoris pendent, ut qui Ecclesiam aliter (ut suo iudicio perfectissimae) constitutam fingat, Ecclesiam Christi non habeat ». *Theologia Fundam.*, pag. 239, n. 1.

(66) « Demonstrata Ecclesiae existentia atque exposita eius natura et constitutione, inquirendum est qualem Christus suam voluit esse Ecclesiam, seu quanam sint proprietates quae sponte sua Ecclesiae constitutionem atque finem consequantur ». *Teologia Generalis*, vol. I, pag. 312.

(67) « Primum in Scripturis atque veterum monumentis scrutabimus quibusdam divinae legationis suae signis ipse Auctor Ecclesiae suum opus fulgere voluerit ». *Summa de Ecclesia*, pag. 147.

(68) « Ut igitur vera Ecclesia ab Ecclesiis falsis discerni possit, Christus testante Evangelio, signa seu notas quasdam indidit quae proprietates ipsi et ipsi soli insisterent ». *Elementa Apologeticae*, Vienna 1925, pag. 284.

(69) Il Michel, a proposito della nota dell'unità, dice: « Sans doute, les apologistes recourent assez, généralement à l'argument de raison pour prouver que l'unité doit appartenir à une société parfaite telle que l'Eglise; néanmoins le fondement principal de leur démonstration est qu'il faut considérer l'Eglise telle que Jésus a voulu qu'elle fut ». Art.: *Unité*. D.T.C. tom. XVI, col. 2207.

Ed a proposito della Nota della santità dice ancora: « Or nous affirmons que Jésus-Christ a conféré à son Eglise une sainteté que en est une n.e positive, c'est-à-dire qu'est à la fois une marque visible de la légitimité de l'Eglise et qui en est la propriété exclusive ». Art.: *Sainteté*. *Ibid.*, tom. XV, col. 848.

(70) *De Ecclesia Christi*, pag. 459-60.

terminare ora quale sia la più giusta e quale quindi bisognerà praticamente seguire.

Ci sembra che l'ultima tendenza riportata, quella cioè che adatta la volontà di Cristo come causa efficiente delle Note, colga meglio nel segno e più d'ogni altra si armonizzi con i principi generali del trattato « De Ecclesia » e della « via notarum » in particolare; come del resto innuisce già il numero degli autori che la fanno propria e la propugnano.

Non bisogna infatti dimenticare, come si è già detto, che la Chiesa è un ente sociale e morale, e non fisico, e che quindi i principi che vigono e reggono l'ordine fisico e naturale non possono essere applicati in modo univoco alle realtà di ordine morale e sociale, ma soltanto in modo analogo.

Conseguentemente, mentre per determinare le proprietà di un essere fisico, è necessario e sufficiente far ricorso alla sola essenza del medesimo, per determinare le proprietà di un ente sociale, bisognerà risalire alla volontà di colui che ha fondato ed istituito detta società, perchè è da essa che dipende la fisionomia propria e la sua finalità specifica.

E questo principio vale in modo speciale per la Chiesa, la quale, tra l'altro, non costituisce una società sul tipo delle altre istituite dagli uomini, ma costituisce una società peculiare, a carattere eminentemente religioso e soprannaturale, il cui fine e la cui missione differiscono essenzialmente da quelli delle società umane, essendo stati presignati da Dio e manifestati da Gesù Cristo suo fondatore. E' quindi a Gesù ed a Lui solo, che bisogna far ricorso per determinare la natura, le proprietà e la finalità di tale istituto, il quale ha appunto il compito di rappresentarlo e di continuare nei secoli l'opera sua.

Conseguentemente, è dalla volontà di Cristo che primariamente dipendono le Note come tutti gli altri elementi della Chiesa, e non da altri principi, di qualunque genere o natura essi siano.

Si ricordi ancora che la finalità del trattato apologetico della Chiesa, cui fa parte la « via notarum », non è quello di organizzare e presentare razionalmente le verità di fede sulla Chiesa (finalità propria della parte teologica), ma di dimostrare la sua credibilità. Per cui deve dirsi estraneo allo spirito ed al metodo della « via notarum » e quindi inefficiente allo scopo, tentare di

giustificare le Note della Chiesa da un punto di vista razionale, logico e metafisico che sia, e non da un punto di vista positivo.

Simili tentativi, se si vuole, possono essere utili e convenienti dal punto di vista metodologico o didattico, non apologetico; soprattutto poi se si pensi che la « via notarum » si rivolge principalmente contro i Protestanti e le altre Confessioni cristiane, i quali, in simile materia, non guardano agli argomenti razionali, ma appunto a quelli positivi desunti dai libri ispirati.

Il voler far quindi derivare le Note dall'essenza della Chiesa, attraverso un ragionamento filosofico o attraverso principi d'ordine razionale od il volerle far entrare nello schema delle quattro cause, è fuori della finalità perseguita dall'apologetica e nulla aggiunge all'argomento delle Note come tale ed alla sua forza probativa. Mentre la verifica e l'adempimento delle condizioni stabilite e volute dal Fondatore di detta società, acquista un valore determinante relativamente all'autenticità ed alla verità della medesima.

Anche in forza di questo motivo è giocoforza risalire direttamente a Cristo, ed assegnare la di Lui volontà come la causa efficiente delle Note della Sua Chiesa.

In più, agli apologetti che vorrebbero applicare alle Note lo schema delle quattro cause, si potrebbe far osservare che, in tal caso, bisognerebbe rivoluzionare completamente la concezione tradizionale delle Note.

Abbiamo infatti dimostrato e stabilito che le Note costituiscono delle proprietà visibili della Chiesa di Cristo, e che, come tali, emanano dalla sua essenza, che a loro volta attualizzano e perfezionano nell'ordine dell'agire. Se quindi le si riduce alle quattro cause della Chiesa, allora, poichè le cause non conseguono l'essenza di un essere; ma piuttosto la fondano e la costituiscono, bisognerebbe dire e sostenere che le Note non derivano, ma sono anteriori alla Chiesa che determinano nell'essere e che fanno esistere. Il che non soltanto è completamente nuovo in apologetica e farebbe cambiare il volto del trattato sulla Chiesa, ma è anche difficilmente ammissibile, perchè, dal punto di vista razionale, non crediamo che si possa comprendere e tanto meno dimostrare che le Note determinano l'essere della Chiesa nella sua integrità. I concetti di nota e di causa sono contraddittori e vietano qualsiasi accostamento.

Le Note infatti « cognitione » soltanto e non « natura » sono

anteriori alla Chiesa; anzi, per essere più precisi, le Note sono anteriori alla Chiesa « *cognitione perfecta Ecclesiae non vero cognitione confusa ipsius* ». Se quindi « *natura* » sono posteriori alla Chiesa, non possono costituirla e determinarla nell'essere nè fungere da cause della medesima.

Bisogna perciò concludere che le Note non possono in alcun modo ridursi alle quattro cause della Chiesa; l'applicazione del concetto di causa al concetto di Nota non è giustificabile, perchè essi non sono reversibili nè hanno elementi comuni.

Agli autori infine che preferiscono dare all'argomento delle Note il valore di miracolo morale, si può fare osservare che la finalità propria della « *via notarum* » è quella di indirizzarsi ai Protestanti, e sappiamo che per i Protestanti relativamente alla Chiesa, non hanno tanto valore argomenti e principi razionali, quanto argomenti e ragioni positive, dedotte cioè dai testi sacri e dalla volontà stessa di Cristo. Presentare quindi ai medesimi l'argomento delle Note sotto l'aspetto del miracolo morale, anche se in sè probativo, sembra essere meno efficace e convincente.

Per questo non è opportuno ridurre l'argomento tradizionale delle Note a quello che fa leva sul miracolo morale.

Tale argomento invece, a giudizio comune degli apologisti, è particolarmente efficace contro gli increduli e i non cristiani.

Conserviamo pertanto nella loro integrità i due argomenti e non riduciamoli ad uno solo. Nell'apologetica cattolica essi costituiscono due vie e due metodi adeguatamente distinti e diversi per provare la verità della Chiesa cattolica. Il miracolo, come tale, che costituisce l'anima della via empirica, esula dalla « *via notarum* » la quale fa invece appello direttamente a Cristo, fondatore della Chiesa.

Il miracolo infatti ha per se stesso valore probativo e per se stesso s'impone alla considerazione dell'incredulo, mentre le Note mutuano la loro forza probativa dal fatto che Cristo le ha assegnate alla sua Chiesa come segni distintivi e come caratteri specifici; ed il voler ricorrere al miracolo per giustificare e rendere probativa la « *via notarum* » sta ad indicare una scappatoia e la ricerca di un argomento puramente razionale per provare la verità della Chiesa romana, scappatoia per nulla giustificata dal metodo della « *via notarum* » e che la muterebbe essenzialmente.

Per comprendere la differenza che intercorre tra le due vie si può rileggere quanto abbiamo detto in proposito nell'introdu-

zione, od anche i testi citati degli autori che pongono la volontà di Cristo come causa efficiente delle Note (71).

Appare così chiaro e provato che la volontà di Cristo costituisce la causa efficiente delle Note della Chiesa. E' questa il loro principio fontale e determinante.

5) *Definizione della Nota della Chiesa.*

Rinvenuti gli elementi costitutivi della Nota, siamo ora in grado di concludere, radunandoli sinteticamente, per una definizione della medesima. La ricerca analitica infatti costituisce un memento soltanto del processo di ricerca della verità, ed esige d'essere integrato dal momento sintetico. Allora il cerchio, completo si chiude.

Potremo pertanto definire così la Nota della Chiesa: « Una proprietà visibile, fluente dall'essenza della Chiesa e voluta da Cristo suo fondatore, la cui presenza testimifica la verità della medesima ». In cui:

Le parole: *una proprietà della Chiesa*, designano l'elemento generico della Nota, la quale, come abbiamo visto, deve testimoniare appunto in favore della vera Chiesa. E per poter assolvere questo suo compito, la Nota deve essere necessariamente ed essenzialmente connessa con ciò che vuol testimoniare, nel caso con la Chiesa, altrimenti fallirebbe nel suo scopo. Ora nessuna cosa è così intima e necessariamente connessa con l'altra, quanto le sue proprietà. Ecco perchè le Note costituiscono propriissimamente delle qualità specifiche della vera Chiesa.

(71) Ci si permetta intanto di convalidarla con altre tre testimonianze.

Ecco, ad esempio, come s'esprime il Veron: « Tutti questi contrassegni (note e segni) dipendono dai testi ispirati o dai miracoli, ed ognuno può servire come criterio della vera Chiesa; tuttavia quelli che si ispirano agli Evangelii non convincono i pagani ed i Giudei, perchè questi non accettano che il Vecchio Testamento; *ma soltanto i Cristiani* i quali soli accettano tutte le Scritture; quanto ai miracoli, pur restando una testimonianza decisiva per i Cristiani, essi risolvono la questione degli increduli in forza del valore probativo che hanno per se stessi ». *Méthode de traiter des controverses de religion*. Paris 1638, tom. II, pag. 358.

L'Ottiger, con più precisione scrive: « Notam Ecclesiae distinguendam esse tum a ratione, sive ut vulgo dici solet, motivo credibilitatis, tum ab immediato divino testimonio. Testimonium enim divinum a Deo ipso provenit, nota Ecclesiae vero ex huius ipsius Ecclesiae divinitus utique institutae natura ut proprietatibus essentialibus exoritur, atque igitur originis mediate tantum divinae ». *De Ecclesia Christi*, pag. 500.

Ed il Dorsch, dopo aver detto che l'uso della via empirica è preferibile per convincere gli increduli, continua testualmente: « Tamen tenendum est, quod usus notarum qua talium ad cognoscendam veram Ecclesiam magis expeditus est contra adversarios christianos nominis, non ita contra infideles, qui ad talem argumentationem quae directe in Ecclesiam Romanam cadat, communiter minus dispositi erunt et prius ad fidem in ipsum Christum perducendi sunt. Quare et nos in dissertatione nostra (de notis), quasi unice ad hereticos et schismaticos respiciemus ». *Institutiones Theolog.* Fundam., pag. 536.

Le parole: *fluente dalla sua essenza*, indicano la causa materiale o il « subiectum » in cui si radicano ed ineriscono le Note. Da ogni essenza infatti e da ogni natura emanano, per naturale risultanza, delle qualità che la completano e la perfezionano nell'ordine dell'attualità. Così pure avviene relativamente alla Chiesa le cui Note hanno tra l'altro anche il compito di perfezionarne la natura.

Al termine generale di « proprietà » però, aggiungiamo l'altro di « visibile », ad indicare l'elemento specifico della Nota. Questa infatti non è una proprietà come tante altre di cui è ornata la Chiesa, ma è una proprietà d'ordine visibile e sensibile, perchè il suo compito precipuo non è tanto quello di completare e perfezionare la natura della Chiesa quanto di testimoniare e provare in suo favore. E come tale deve necessariamente essere visibile e percepibile esternamente. Ed il manifestarsi all'esterno di una proprietà, avviene attraverso la sua attualità ed attività.

Si comprende allora perchè alcuni apologisti abbiano tanto insistito nel far notare che non tutte le proprietà della Chiesa sono anche sue Note (72).

La causa efficiente è designata dalle parole: *voluta da Cristo suo fondatore*. E' la volontà di Cristo che determina primariamente nell'essere le Note della sua Chiesa, dal momento che, nel campo sociale, è il fondatore di una società che le dà la struttura e le caratteristiche che le son proprie. Perciò, come si disse, nel campo sociale il concetto filosofico di proprietà ha un'applicazione analoga.

La causa efficiente delle Note ci dà anche la possibilità di distinguere la « via notarum » dalla « via empirica ». Infatti, anche se entrambe presentano degli aspetti comuni, si distinguono però in quanto l'una fa dipendere il valore dei fatti dalla promessa

(72) Il Dorsch, uno dei più chiari in merito, così si esprime: « Addit igitur conceptus notae ad conceptum proprietatis novam determinationem; comprehensio in notae conceptu maior fit: ideo extensio fit minor. Unde accidit ut omnis quidem nota sit proprietas, non tamen vice versa omnis proprietas statim munere notae fungatur vel fungi possit » (*Instit. Theol. Fundam.*, pag. 538). Più oltre afferma: « Nota et proprietas nullatenus confundi debeat; sunt enim res vere diversae. Discrimen autem patet maxime ex fine, quem notae adiungunt particularem: proprietas nimirum se tenet simpliciter in ordine ontologico tanquam aliquid quod rem tanquam necessaria eiusdem affectio comitatur; nota vero dirigitur ad hoc ut ipsa cognita ducat in cognitionem rei cui adheret. Nota igitur respicit ordinem cognitionis (aggiungeremmo: « praeterquam ordinem ontologicum ») et addit ad conceptum proprietatis novum elementum visibilitatis sive conspicuitatis. Pro nota plus requiritur quam pro proprietate ». (*Ibid.*, pag. 545).

e dalla volontà di Cristo, e l'altra dalla forza probativa che possono avere in se stessi, prescindendo da questa volontà.

In gergo filosofico, potremmo dire che, mentre la « via notarum » « per se primo et in recto » dipende e si riallaccia alla volontà di Cristo, e « per se primo in obliquo » (come termine di paragone e di confronto cioè) dipende dai fatti; la via empirica invece, « per se primo et in recto » dipende dai fatti e soltanto dai fatti.

Le ultime parole: *la cui presenza testimonia la verità della medesima*, denotano la causa finale delle Note, la quale è appunto quella di manifestarci quale sia e dove si trovi la vera Chiesa di Cristo. Ed è proprio questa finalità che determina la loro natura.

Questa la *definizione integrale* della Nota della Chiesa, ottenuta attraverso la considerazione delle sue quattro cause.

Una *definizione essenziale*, che si ottiene attraverso l'indicazione del solo genere prossimo e della differenza specifica, potrebbe essere la seguente: *la Nota è una proprietà attuale della Chiesa*, in cui le parole *proprietà della Chiesa* indicano il genere prossimo; ed il termine: *attuale* la differenza specifica, nel senso spiegato ed esposto sopra.

6) *Analisi delle difficoltà proposte sulla « Via Notarum » e conclusione.*

Durante i vari secoli che seguirono l'elaborazione della « via notarum », qualche voce si era levata qua e là per porre in dubbio o sottoporre a critica ora questo ora quell'elemento della Via.

Nel secolo scorso il Card. Dechamps, insistette particolarmente sulla difficoltà inerente all'interpretazione dei testi scritturistici addotti in favore delle Note.

Qualche anno fa, questa ed altre difficoltà apparvero riunite e sistematizzate in un'opera pubblicata dal Thils che abbiamo più volte citata (73). La posizione del Thils ha incontrato non poca risonanza e seguito nel campo cattolico. E poichè questo studio non vuol essere se non una difesa, almeno indiretta, della « via notarum » ed una risposta pratica a quella che è la maggior difficoltà che le si adduce, di mancare cioè di unità e di omogeneità, ci sem-

(73) *Les notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique*, pag. 287-349.

bra opportuno esaminare direttamente le principali obiezioni formulate contro.

Ci piace mettere a fuoco, fin dall'inizio, l'intera questione. Stabilito questo punto fermo sulla problematica stessa della « via notarum », sarà poi facile dare uno sguardo alle singole obiezioni in particolare. Sarebbe infatti inutile tentare una schiarita nei dettagli, se un problema per se stesso non si regge o poggia su basi poco stabili.

Ci domandiamo quindi: possiamo abbandonare indifferentemente la « via notarum »? E conseguentemente, è ammissibile la tendenza di non pochi apologisti cattolici contemporanei, i quali accumulano obiezioni e difficoltà sulla « via notarum »? Non c'è nessuna riserva da fare o nulla da eccepire a questo tentativo di guardare con poca simpatia e con diffidenza alla medesima?

A noi non sembra sicuro il modo di procedere di questi apologisti, ci sembrano anzi doverosi riserve e appunti da fare. Anzitutto ricordiamo che in proposito ci sono eloquenti documenti del Magistero Ecclesiastico, che, a noi cattolici, non è lecito dimenticare; del pari non è lecito agire come se non esistessero.

In ordine cronologico, ricordiamo la lettera del Papa Pio IX ai Vescovi d'Inghilterra, nella quale vien detto espressamente: « Vera Iesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in Symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur: et qualibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab eis nequit seiungi; hic fit ut quae vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolicae successionis prerogativa debeat effulgere . . . » (Denz. 1686).

Il Papa quindi dichiara e stabilisce esplicitamente che la « via notarum » costituisce un argomento ed una prova in favore della Chiesa Cattolica. Se tanto esplicito è il pensiero, anche se espresso in forma di semplice Magistero Ordinario, ne consegue che bisognerà essere almeno più cauti e prudenti prima di condannare in blocco la « via notarum ». E questo specialmente dopo la promulgazione dell'Enciclica « Humani generis » del regnante Pontefice Pio XII, nella quale si richiamano i cattolici a sentire con la Chiesa anche in ciò che non è propriamente di fede o stabilito attraverso il Magistero straordinario (74).

(74) « Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremum sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: « Qui vos audit, me audit »; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et in-

Un'altra testimonianza non meno autorevole è quella del Concilio Vaticano. Esso infatti, nella Costituzione dommatica «*De fide catholica*», ribadisce il pensiero già espresso da Pio IX: «... *Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesia instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ad omnibus possit agnosci*» (Denz. 1793).

Dopo voci così autorevoli, non sembra quindi che si possa giudicare sicuro e normale l'atteggiamento di quelli apologisti i quali, nei loro scritti, si scagliano animosamente contro la «via notarum» oppure la saltano a piè pari, giudicandola irta di difficoltà, piena di contraddizioni, insufficiente, inopportuna, non probativa.

Non si può negare che tale atteggiamento è chiaramente contrario al sentire del Magistero ecclesiastico; e, lasciando da parte la questione tuttora discussa, se una Costituzione dogmatica abbia il valore di una vera e propria definizione di fede, è certo che questo modo di procedere è alquanto spinto e poco sicuro. Invece di riproporre, ripetere ed accumulare obiezioni sulla «via notarum», ci sembra più proficuo il tentativo di approfondirla e di depurarla da quelli elementi che vengono giudicati e sono veramente inutili, ingombranti e contraddittori.

Altro rilievo necessario in proposito è il seguente:

La «via notarum», nel suo significato più profondo e nelle sue linee fondamentali, persegue la finalità di mostrare la identità tra l'opera di Cristo e la Chiesa Cattolica in alcuni aspetti essenziali, per concludere che la Chiesa romana è la vera Chiesa di Cristo. Questa l'anima della «via notarum». Sappiamo d'altra parte che l'accusa precipua mossa dai Protestanti e dalle altre Cofessioni cristiane contro la Chiesa romana, è appunto quella di essersi, a loro giudizio, allontanata dalle vere origine cristiane e dalla genuina idea di Cristo. Se ora noialtri cattolici tentiamo di togliere la «via notarum» dalla nostra apologetica, «via nota-

culcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actibus suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem et voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse» (A. A. S. XLII (1950) pag. 568). Ed a calce della pagina precedente a questa negli «Acta Apostolicae Sedis», il Papa si richiama specificamente a quanto dai precedenti Pontefici era stato detto sulle questioni relative alla Chiesa: «De indole et constitutione Ecclesiae, (quae) e quibusdam consulto negligi solent» (*Ibid.*, pag. 567).

rum » che tende appunto a dimostrare il contrario, senza volerlo ci avviciniamo di molto a questo luogo comune dei Protestanti, e veniamo inconsciamente a convalidare le loro affermazioni.

Inoltre, un altro punto essenziale del sentire protestante sulla Chiesa, verte sul suo carattere invisibile e soggettivo, esaurienti cioè tra Dio ed il solo fedele, senza vincoli ed elementi esterni, senza gerarchia, senza riti. Ora, per scardinare questa concezione unilaterale della Chiesa, è molto utile la « via notarum », la quale si fonda esclusivamente su elementi d'ordine visibile e sensibile e, come tali, direttamente opposti ai caratteri della Chiesa quali sono concepiti dai Protestanti.

Pertanto, anche in forza di queste ragioni di convenienza, s'impone a noi cattolici l'obbligo di non cedere facilmente le armi, ma di difendere con lealtà e con forza la genuina idea della Chiesa, mostrando specialmente che non vi è opposizione tra l'Evangelo e la Chiesa Romana, tra il Cristianesimo primitivo ed il Cattolicesimo di oggi, ma soltanto continuazione e sviluppo organico. A dimostrare questo giova molto la « via notarum ». Non bisogna perciò abbandonarla, ma è necessario continuare ad averla in gran conto.

Per le principali obiezioni formulate contro la « via notarum », ci rifaremo direttamente al Thils. Ci si permetta però anzitutto un rilievo d'indole generale.

Leggendo il volume del Thils, che ha pur tanti meriti specialmente per gli apporti e le ricerche storiche sulla « via notarum », è dato facilmente rilevare che l'autore non poche volte fa trasparire quasi un pregiudizio o un'idea preconcepita, di porre cioè in risalto le contraddizioni, i dissensi e le divergenze degli apologisti su questo o quell'elemento della « via notarum ». Ora, questo modo di procedere, che lascia trasparire una finalità perseguita quasi aprioristicamente, non è nè giusto, nè oggettivo, nè scientifico. In proposito si dia una scorsa ad esempio alla pp. 145-153, sulla Nota della santità; alle pp. 205-211 sulla Nota dell'unità; alle pp. 241 e 244-250 su quella della cattolicità; e alle pp. 275-280 sulla Nota dell'apostolicità.

Analizzando le difficoltà in particolare, la prima che il Thils propone, verte sull'instabilità della terminologia, del numero e della nozione stessa di Nota della Chiesa (75).

(75) *Op. cit.*, pag. 292-298.

Il fatto è incontestabile; vogliamo però far rilevare quanto segue.

Se il principio che le difficoltà, le ambiguità, le variazioni chiarificatrici e perfezionatrici subite da una nozione attraverso i secoli, e quindi il superamento delle medesime, principio supposto dal Thils nel caso delle Note della Chiesa, ha valore, esso dovrebbe essere applicato ad ogni ramo del sapere umano, ad ogni nozione scientifica acquisita.

Questo fenomeno infatti non lo si riscontra soltanto nella «via notarum», ma in ogni scienza ed in ogni nozione scientifica. Soltanto dopo sforzi durati anni ed anni e dopo continui tentativi, lo studioso riesce a raggiungere una certa sicurezza ed absolutezza nella conoscenza del problema che ha attirato la sua attenzione. La storia delle scienze testimonia che il sapere umano è una conquista quanto mai lenta e faticosa, un'ascensione che conduce solo gradualmente e lentamente alla vetta, che difficilmente si giunge di punto in bianco ad una scoperta o ad una verità, la quale resti poi intangibile ed assoluta nelle successive ricerche e ulteriori approfondimenti. Nel campo stesso della teologia che, per natura sua, dovrebbe essere una scienza più assoluta e più stabile, quante interpretazioni, discussioni ed imprecisioni non vi hanno avuto luogo, non si verificano e non si verificheranno!

Nonostante questo indefinito progresso e superamento non si possono radiare dal complesso delle attività intellettuali umane le scienze e la teologia cattolica, nè alcuno ha mai concluso che esse costituiscono materia inutile ed ingombrante, come il Thils sostiene relativamente alla «via notarum».

Ci sono state accese discussioni ed aspre polemiche sulla grazia, sulla natura della teologia, oggi su molte questioni mariologiche e sulla natura umana in Cristo, sulle quali si è lungi dal raggiungere una unanimità di vedute e di conclusioni; eppure nessuno ha mai pensato di estromettere tutte questi parti dalla teologia cattolica. Dalla Storia dei Dogmi, risulta che perfino qualche formulazione dommatica è stata nel tempo virtualmente modificata. Tale stato di cose è un portato inderogabile della natura umana e della nostra intelligenza, la quale, perchè non intuitiva ed esaustiva della realtà, ma semplicemente e solamente discorsiva, nel conoscere, procede per gradi. Ed è proprio questa caratteristica a condizionare la sua finitezza, la sua relatività e perfettibilità.

Ciò che a noi sembra oggi puerile, non lo era ieri; e forse ciò che noi crediamo oggi assoluto, con il progresso scientifico; non lo sarà domani.

E questo lo si deve tener presente specialmente in apologetica, la quale più d'ogni altra scienza è sottoposta al flusso del tempo ed agli umori degli uomini, ai quali è giocoforza che si adegui per non fallire nel proprio intento.

Non bisogna quindi scandalizzarsi della sua mutevolezza: è qualcosa di molto logico e naturale; e, se ci scandalizzassimo, dovremmo scandalizzarci non della sola apologetica ma di ogni scienza umana, e forse della intelligenza stessa dell'uomo.

Se poi dalla questione di diritto passiamo alla questione di fatto, si può osservare che la diversità della terminologia, del numero e della nozione di Nota, costituisce oggi una questione non più in discussione nell'apologetica cattolica. Tali nozioni infatti dividevano gli apologeti del passato, non quelli di questo ultimo scorcio di secolo, i quali sono unanimi tanto nell'accettare il numero quaternario delle Note, quanto nel convenire sulla loro natura specifica (proprietà visibile della Chiesa), come abbiamo già cercato di dimostrare.

Una seconda difficoltà è quella della carenza di un terreno comune d'intesa tra i cattolici e le altre Confessioni sulla questione delle Note (76), con cui verrebbe a mancare anche la possibilità di un accordo o di un incontro sul resto della questione; e di conseguenza la discussione sarebbe dall'inizio votata al fallimento.

Qui si suppone senz'altro che gli avversari, con i quali si discute, non accettino le Note della Chiesa proposte da noi cattolici. Chiediamo allora: è questo un negare l'argomento stesso delle Note? E' questo un renderlo perciò stesso inopportuno ed inutile? Non ci sembra.

Pur concedendo infatti che tutti i protestanti, indiscriminatamente, non ammettono le Note della Chiesa proposte dai cattolici, ci sembra che con ciò si viene a negare soltanto la materia dell'argomento delle Note, non la sua validità; o, che è lo stesso, l'una o l'altra delle Note, non la sua struttura. Il che è accidentale in rapporto alla « via notarum » considerata in se stessa.

Relativamente alla « via notarum » infatti, si può e si deve distinguere tra l'argomento stesso delle Note e la sua materia, tra

(76) THILS: *Op. cit.*, pag. 229-309.

la struttura dell'argomento e le singole Note di cui esso fa uso. L'uno non costituisce le altre, e viceversa.

Infatti la struttura dell'argomento si fonda e riceve la sua forza probativa da un innegabile principio razionale, e cioè che le caratteristiche e la finalità di una società, dipendono essenzialmente da colui che l'ha fondata, nel caso da Cristo; la materia o le singole Note invece, dipendono sì dalla volontà di Cristo, ma, singolarmente considerate, non sono di una tale necessità relativamente all'argomento, che negata l'una o l'altra, si nega e si svuota perciò stesso l'intero argomento su cui poggia la via delle Note.

Più concretamente, la struttura della «via notarum» è questa: Cristo ha voluto che la Chiesa da lui fondata fosse ornata di alcune Note caratteristiche; quella quindi sarà la sua vera Chiesa la quale ne risulta ornata; ma soltanto la Chiesa romana ne è ornata; essa sola quindi è la vera Chiesa di Cristo.

Ora questa strutturazione costituisce la parte essenziale e vitale della via, mentre le singole Note che l'argomento volta per volta usa, non sono tanto essenziali che soltanto per lor mezzo si possa concludere alla verità della Chiesa cattolica, e non attraverso altre diverse dalle attuali, le quali siono però delle vere Note della Chiesa (proprietà visibile), e promesse da Cristo. Pertanto anche si nega questa o quella Nota della Chiesa, l'argomento conserva sempre il suo valore e la sua forza probativa (77).

Una terza difficoltà il Thils la desume dalle lacune che presentano le Note della Chiesa, relativamente alla verifica delle condizioni che reggono la loro validità (78).

(77) E' un pò come avviene tra le leggi che regolano l'uso e la validità del sillogismo ed il suo contenuto nei singoli casi. La validità delle sue leggi e delle sue figure sono qualcosa di ben distinto e diverso della materia che volta a volta usa, e restano valide e probative in qualunque campo le si applichi. Con la differenza però che, mentre per il sillogismo basti osservare le leggi che lo reggono, nella «via notarum» anche la materia deve avere una prerogativa speciale: dipendere dalla volontà di Cristo.

Pertanto, nel caso che gli avversari non ammettano tutte le nostre Note della Chiesa, l'argomento delle Note resta ancora valido; nel caso però spetterà ad essi addurre altre Note e provare che le loro Note siano veramente volute da Cristo. Alle medesime poi si applicherà la struttura dell'argomento, e lo scopo verrà così ugualmente raggiunto.

La validità della «via notarum» non viene pertanto compromessa dalla negazione di questa o di quella Nota, ma, conserva la sua forza argomentativa, anche in tale prospettiva, dal momento che esso può essere proficuamente applicato a qualsiasi vera nota della Chiesa, anche diversa dalle attuali, sempre a patto che siano veramente note della Chiesa, altrimenti saremmo perciò stesso fuori della «via notarum».

In conclusione, potrebbe pertanto mancare l'intesa con gli avversari sulla materia dell'argomento delle Note (parte accidentale), non sulla struttura stessa di esso (parte essenziale). Questa resta sempre identica ed immutabile, a qualsivoglia Nota la si applichi.

(78) *Op. cit.*, pag. 310-324.

Anche questo è un fatto innegabile. Su questo argomento sono state escogitate tante nozioni ed avanzate tante distinzioni e suddistinzioni da renderlo uno dei più complessi di tutta la « via notarum ». Ma ci chiediamo: pur concedendo il fatto, è legittima la conseguenza che ne trae il Thils?

Anche qui dobbiamo rispondere negativamente. Ci sembra che vada contro la seconda legge del sillogismo: « conclusio magis patet quam praemissae »; e conseguentemente non può dirsi valida. In questa infatti, come nelle altre difficoltà proposte dal Thils, torana a riaffiorare il principio che le difficoltà pratiche inerenti ad una nozione, invalidano « ipso facto » la nozione stessa.

In altri termini, il Thils ragiona almeno surrettiziamente a questo modo: posseggo una legge od una nozione già acquisita, la quale dovrebbe aiutarmi e guidarmi nel giungere alla spiegazione di alcuni fatti presi in esame e nel determinare la natura dei medesimi; ora, se questa legge o questa nozione ha un riscontro nelle successive ricerche, essa è vera; se invece non ha riscontro, è perciò stesso falsa e quindi da abbandonarsi.

Ma è sempre vera una simile illazione? Questa conclusione ha un valore universale ed assoluto? Non lo crediamo. Si dà infatti un doppio genere di scienze: le scienze sperimentali o positive nel senso odierno, e le scienze razionali o filosofiche nel senso formale della parola. Ognuna di esse ha e segue un metodo proprio, ognuna obbedisce a leggi particolari.

Le scienze sperimentali infatti, nella loro indagine, dopo aver riscontrato e verificato dei fatti e delle esperienze costanti, desumono una legge od un principio che serve loro da guida nelle ricerche successive: è la così detta ipotesi di lavoro, che potrà tramutarsi più tardi in una vera legge fisica. Questa ipotesi non costituisce un vero e proprio concetto universale nè un principio filosofico, ma una nozione utile per le susseguenti ricerche e vera almeno per il momento. Essa pertanto non è convalidata da un principio razionale superiore, ma soltanto dai fatti e dalle esperienze, dalle quali è stata astratta soltanto attraverso un processo mentale generalizzatore. Dipende e poggia quindi quasi unicamente su una verità d'ordine sperimentale o fattuale.

Nel campo o nel raggio delle scienze sperimentali potrebbe quindi essere valido il principio del Thils, perchè in esso le nozioni dipendono essenzialmente e quasi esclusivamente dai fatti, ed una volta che questi non le convalidano, quasi certamente

esse sono da considerarsi come affrettate e quindi non universali e vere, e pertanto devono cedere il posto ad altre più vere.

Opposto a questo è invece il processo che seguono le scienze propriamente razionali. Esse, anche se iniziano dal fatto e dal fenomeno, non si fermano al fatto ed al fenomeno, ma cercano di spingere lo sguardo fino all'intima natura dei medesimi od alla causa che li determina; ed una volta scopertala, giungono al possesso di un principio superiore al fatto stesso da cui sono partiti e da cui l'hanno derivato, principio che ha valore di necessità e di universalità.

Questo principio non è giustificato dal semplice fatto, ma da un altro principio razionale oppure si giustifica per se stesso; e conseguentemente, se qualche fatto sembra essergli contrario, esso non intacca « ipso facto » il principio, che resta sempre vero; benchè in tal caso sarà necessario ricercare quelli elementi estranei che abbiano influito nel suo processo, deviandolo. Può infatti accadere che nuovi fattori siano intervenuti ed abbiano mutato la direzione ordinaria di un fenomeno, senza che da ciò si possa e si debba concludere che il principio sia falso e da abbandonarsi.

In questo campo pertanto non si può applicare il criterio caro al Thils, che cioè la mancanza di corrispondenza di un principio con la realtà in un determinato caso invalidi « ipso facto » il medesimo.

Ugual riserva deve farsi a proposito della « via notarum ». Essa non si regge essenzialmente sui fatti nè si giustifica esclusivamente mediante i fatti (come avviene per via empirica), ma poggia su un principio d'ordine razionale, e si rivolge ai fatti soltanto come ad un termine di paragone e di confronto.

Vale quindi anche per essa il principio che, se in determinate contingenze, qualche prerogativa sembra non riflettere in essa, non è lecito per questo soltanto concludere che tale Nota non abbia più valore probativo o, « a fortiori », che l'argomento stesso delle Note non sia più valido. In tal caso invece di verificare l'argomento, bisogna cercare piuttosto la causa che hanno influito su questi fatti nell'orientarli verso una diversa direzione. Ed è proprio questo il lavoro dell'apologista e dell'apologetica.

Il metodo e la tecnica della « via notarum » non sono le stesse pertanto delle scienze sperimentali; e conseguentemente i principi che reggono l'indagine sperimentale non possono applicarsi

ugualmente al campo delle scienze razionali, e specificatamente alla via delle Note.

E' questo, in fondo, l'equivoco in cui cade il Thils: concepire il metodo della « via notarum » unicamente a quello delle scienze sperimentali, mentre esso lo è appena analogicamente.

In altri termini, traducendo il concetto in linguaggio filosofico, potremmo dire che la questione di diritto dipende dalla questione di fatto soltanto nelle scienze positive e sperimentali, non in quelle razionali e filosofiche, nelle quali le difficoltà pratiche e fattuali non distruggono « ipso facto » il principio.

Certo, anche nelle scienze filosofiche la questione « de iure » non può e non deve astrarre completamente da quella « de facto »; noi vogliamo solo dire che la questione « de iure » non dipende essenzialmente dalla questione « de facto », nel senso che, non verificandosi in una determinata circostanza un fatto o verificandosi in un modo diverso da quello secondo cui dovrebbe verificarsi, non s'infrma con ciò il principio stesso.

Soffermiamoci un momento ad esaminare la condizione che le Note devono essere « *propriae Ecclesiae* », condizione che presta il fianco ad una non lieve difficoltà. Le Note infatti, in quanto proprietà della Chiesa, devono essere proprie e specifiche della medesima, e come tali non dovrebbero trovarsi in altre Chiese; invece vi si trovano, anche se non nello stesso grado e splendore. Come spiegare questo fatto?

Lasciando da parte la questione se le altre Confessioni posseggano questa o quella Nota della vera Chiesa socialmente ed istituzionalmente prese, oppure in questo od in quel membro soltanto, ci sembra che qui l'equivoco poggia sul fatto che gratuitamente si applica un medesimo concetto univoco a due distinti e diversi ordini di cose.

Non bisogna dimenticare infatti che siamo nel campo delle realtà sociali e morali, e non in quello delle realtà fisiche; ora, anche se realtà sociali posseggono proprietà specifiche proprie, queste non sono così necessariamente ed esclusivamente proprie che non possano in qualche modo appartenere anche ad altre realtà del medesimo ordine.

La Chiesa, come sappiamo, è appunto una realtà sociale o morale; e come tale, quindi, può presentare degli aspetti comuni con realtà consimili. E questo specialmente nel nostro caso, perchè il Protestantesimo, l'Anglicanesimo e le Chiese Scismatiche d'O-

riente appartennero un tempo ad un unico ceppo, a quello della Chiesa Cattolica, dal quale se ne distaccarono, conservando però sempre non pochi elementi mutuati e derivati da esso. Esse infatti restano e sono tuttora, più o meno, cristiane.

Tali elementi però hanno perduto almeno gran parte della vitalità, del fulgore e della continuità che avevano nel ceppo originario, e costituiscono un fatto sporadico, ben limitato e circoscritto. Per cui in quelle Chiese non si può parlare di apostolicità, di unità o di cattolicità.

Un'ultima obiezione avanzata dal Thils è quella inerente alla fonte scritturistica delle Note (79).

Sembra che il Thils voglia trovare nel Vangelo e negli altri scritti ispirati, una definizione teologica della Nota in genere e delle singole Note in particolare. Questa certamente egli non la troverà mai, perchè il Vangelo non è un manuale di teologia nè un volume d'apologetica, ma anzitutto un codice religioso-morale, nel quale le verità di fede vengono proposte semplicemente e schematicamente. Sarà compito dell'esegesi e della teologia biblica precisare i concetti.

Nel Vangelo però troviamo accenni ed espressioni abbastanza chiare in merito alle Note della Chiesa, le quali possono ben costituire le fondamenta per una sistematica trattazione. Non bisogna chiedere al Vangelo ciò che non ha e non può darci, nè relativamente alla questione delle Note, nè relativamente ad altre questioni dogmatiche ben più impegnative.

Abbiamo fin qui difeso la « via notarum ». Per la verità, dobbiamo aggiungere che se non possiamo seguire il Thils nella sua tendenza estremista, non ci si può dispensare da un lavoro di revisione, di semplificazione e di chiarificazione della via delle Note. Fa d'uopo infatti sfrondarla dagli elementi che l'appesantiscono e la complicano, snellendola e precisandola, ripensandola armonicamente ed unitariamente, onde ridarle tutto il credito di cui ha diritto.

Conserviamo quindi la « via notarum » nell'apologetica cattolica, e valorizziamola; ma soprattutto cerchiamo di renderla sempre più probativa ed efficace.

GIUSEPPE SANTORO O. P.

(79) *Op. cit.*, pag. 330-331.

L'AMORE NELLA VITA UMANA SECONDO L'AQUINATE

III. - IL VALORE MORALE DELL'AMORE *

La funzione principe dell'amore nel dinamismo psichico volontario è il motivo per cui l'amore assume un valore basilare e sommo anche sul piano morale. Se ogni stato o atteggiamento interiore che nasce e si sviluppa nella sfera controllata dall'io cosciente è frutto e derivato di un amore eletto o approvato dall'uomo, tutta la vita morale è allora radicata nell'amore. Un valore morale è infatti un valore liberamente realizzato, dato che non è logicamente imputabile al singolo se non ciò che dipende dal singolo in quanto tale. Quello invece che dipende dal singolo in quanto determinato dalla propria natura o da forze estrinseche va imputato a tali cause.

Amore è dunque radice da cui germoglia nell'uomo tutto ciò che è bene e tutto ciò che è male nella sfera morale.

Evidentemente non sarà lo stesso amore a dar origine al bene e al male. « Non può un albero buono dar frutti cattivi nè un albero cattivo dar frutti buoni ».

Vi sarà un amore perverso che darà frutti cattivi e vi sarà un amore legittimo che darà frutti buoni. Resta però da determinarsi come e quando un amore possa dirsi buono o debba invece respingersi come cattivo.

Secondo S. Tommaso la bontà o malizia di un amore viene determinata dall'oggetto. Dice egli infatti che gli atti e gli abiti vengon specificati dai loro oggetti (49) sia nella loro natura ontologica che nella loro natura morale (50). Nella natura onto-

* Cfr. *Sapienza*, a. 1953, n. 1-2, pp. 63-71; n. 3, pp. 197-206.

(49) *S. Theol.*, I II, q. XVIII, a. 1: « Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma; ita et actio habet speciem ex obiecto ». *Ibid.* q. LXI, a. 2: « habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam obiectorum ».

(50) CAIETANUS: *Comm. in I II*, q. XVIII, a. 2: « Auctor quasi plus determinans quam quaesierit non solum dicit quod actus est bonus vel malus ex obiecto sed quod habet bonitatem primam et specificam ab eo ». Cfr. S. Tommaso nello stesso luogo. *S. Theol. I II*, q. XIX, a. 1: « Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto ».

logica però la bontà dell'atto non costituisce la sua specie perchè non lo distingue da una controspecie malizia.

Infatti ontologicamente ogni atto è buono perchè ente (51), mentre nella natura morale dell'atto la bontà o malizia di questo costituisce la sua specie (52).

Quindi l'oggetto, quando è moralmente buono o moralmente cattivo, dà all'atto la specie morale di bontà e di malizia; perciò affermiamo nella luce del Tomismo: quando l'amore ha un oggetto buono è buono, quando ha un oggetto cattivo è cattivo.

La questione sembrerebbe così risolta se non ci dovessimo chiedere ancora: Quando è che l'oggetto è buono? quand'è che è cattivo? Ovvero: quand'è che è un bene? quand'è che è un male?

Nella risposta ritorna l'adagio: « bonum est quod omnia appetunt » e « omnia appetunt suam perfectionem ». Quindi bisogna dire bene la propria perfezione e quanto ad essa veramente giova.

Notiamo che c'è una doppia perfezione: una ontologica, in relazione al proprio essere, l'altra in relazione al proprio fine.

La perfezione fisica od ontologica si ha quando l'uomo visto in se stesso, nella sua fisica entità, è perfetto: perfezione fatta di ottima salute, di bellezza del corpo, di energie fisiche e facoltà psichiche potenziate al massimo, di cultura che si estende a tutto lo scibile umano. In questa perfezione ontologica, come è evidente, si può dare « magis et minus », non potendosi assegnare un sicuro limite alle possibilità del progresso umano sia nel campo culturale che in quello fisico-psichico.

Ma, oltre a questa, si può auspicare nell'uomo una perfezione sociale (53), che si ha quando l'individuo occupa il posto che deve occupare nella società umana; più universalmente ancora, c'è da desiderare nell'uomo anche una perfezione « universale », come membro dell'universo, perfezione che egli ha quando si trova nella

(51) Cfr. *S. Theol.* I, q. V, a. 1 e 2.

(52) CAIETANUS: *Comm. in I II*, q. XIX, a. 1, 2; S. Tommaso scrive nella *S. Theol.* I, q. XLVIII, a. 1, ad 1: « Bonum et malum non sunt differentiae constitutivae, nisi in moralibus, quae recipiunt speciem a fine, qui est obiectum voluntatis a quo moralia dependent ».

(53) *S. Theol.* I, q. VI, a. 2: « Unumquodque dicitur bonum secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est: prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. (E fin qui si possono riunire le due perfezioni nel concetto di perfezione fisica). Tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem » (E quest'ultima nell'uomo è la perfezione morale, nell'agire deliberato). Vedi anche *S. Theol.* II II, q. LXXXI, a. 2: « Per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportionem convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum; ordo autem ad rationem boni pertinet ».

posizione o proporzione in cui deve trovarsi di fronte a tutto l'universo creato e anche di fronte all'Increato, a tutti i singoli esseri esistenti. Questa è la perfezione morale: è propriamente il « bonum rationis », perchè, come soltanto la ragione può apprendere il bene universale, così solo l'appetito razionale può inclinarsi verso un tal bene; e l'appetito razionale sarà perfettamente conforme a se stesso, quando tenderà in quel bene che è propriamente razionale, proprio esclusivo della ragione (54).

Ora tale posizione nell'universo la si può riguardare non solo da un lato statico: Tizio sta bene dove deve stare, possiede quello che deve possedere, ha l'ufficio che deve avere; ma si può considerare anche da un lato dinamico in quanto Tizio, hic et nunc, si comporta come deve comportarsi, ossia « bene se habet in sua operatione relate ad totum universum ».

La ragione di ciò è che, essendo l'universo composto di molti esseri, la perfezione universale, da Dio intesa nel creare, richiede che tutti siano tra loro ordinati sia nell'essere sia nell'operare che segue l'essere (55). Inoltre, siccome la manifestazione della bontà di Dio si ha più nella visione completa di tutto il quadro dell'universo, che non delle sue singole parti, proprio come l'abilità di uno scrittore si misura da tutta l'opera sua, più che da un brano o l'altro dei suoi scritti, deriva così da questo che la bontà dell'universo abbia per Iddio un valore più grande di quella del singolo, e per questo Egli soprattutto ha inteso tale bontà. Ma la mente di Dio è misura della Verità (56), di conseguenza la bontà dell'universo è più preziosa, assolutamente parlando, di quella del singolo individuo. Del resto la bontà dell'universo deriva dall'ordine nel quale ogni creatura ed è ed opera se quest'ordine vien rispettato, come la riuscita dell'esecuzione di un concerto deriva dal come ogni membro dell'orchestra eseguisce la sua parte. Così anche la bontà di ogni creatura in *relazione al bene dell'universo*, il far

(54) *S. Theol.* I II, q. XIX, a. 3, c.: « bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet; obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem: nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium non est proportionatum voluntati sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit: appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare quod apprehendit vis sensitiva ».

(55) *S. Theol.* I, q. XXV, a. 6, ad 3: « universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo in quo bonum universi consistit ».

(56) *S. Theol.* I, q. XVI, a. 6, ad 2: « dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur vere per comparisonem ad intellectum divinum ». Cfr. in corpore: « Si vero loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem ».

bene la propria parte, l'assolvere il compito affidato dal Direttore, è cosa più preziosa ed eccellente della bontà fisica (57): per la riuscita di un concerto non importa che gli esecutori siano belli o brutti, siano o non siano in buona salute, ma che sappiano eseguire bene, far bene la propria parte.

Per conseguenza ogni creatura sarà una buona creatura, simpliciter, se contribuirà *positivamente* alla perfezione del creato.

Si comprende quindi che la perfezione morale dell'uomo, se cioè egli tiene il suo posto nell'essere e nell'agire di fronte a tutto l'universo, è superiore alla sua perfezione fisica, e che questa deve essere subordinata a quella.

Concludendo, l'amore buono è quello che rispetta la scala dei valori: bisogna dunque amare la nostra perfezione fisica in subordinazione alla nostra perfezione morale; così ci sarà ordine e bontà nell'oggetto del nostro amore e nell'amore stesso moralmente considerato. Assolutamente parlando, ogni amore è buono sia perchè è una certa entità o realtà, sia perchè attinge un oggetto sub ratione boni et entis. Ma qui non si parla di tale fisica bontà, ma di bontà morale.

In relazione all'ordine dell'universo si può dire che l'amore d'amicizia, il voler bene a questa o a quella creatura, senza specificare che bene, è sempre una cosa buona, poichè in ogni creatura c'è la similitudine o il vestigio divino. Perciò, almeno ex parte obiecti, tale amore è buono.

Spesso il male sta, invece, ex parte obiecti, nell'amore di concupiscenza, nel desiderare per noi o per altri a noi cari qualche cosa che non dobbiamo, senza rispettare l'ordine che dovrebbe regnare. Per esempio, quando si procura ad uno un bene che non gli spetta, o, quando si desidera che il bene di ciò che è inferiore abbia la prevalenza su quello di chi ha più valore; si ha evidentemente il disordine. Talora anche si vuol un bene maggiore a chi ci è più lontano o meno congiunto, e si sacrifica per lui il bene di chi ci è più congiunto (come per esempio dei figli); questo è un altro esempio di disordine. Nell'amore insomma il male c'è quando

(57) « Manifestum est quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur I Regum, c. 2: « Dominus mortificat et vivificat ». Sed quod dicitur Sap. I quod « Deus mortem non fecit », intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur, etc. » (S. Theol. I, q. XLIX, a. 2, c.).

vi si pone un disordine o una disarmonia, un distacco cioè da quello che è invece l'ordine o l'armonia stabiliti e voluti da Dio.

Ciò ci pone nella necessità di dover determinare qual'è l'ordine che deve regnare nell'amore. Ecco alcuni principi in base ai quali possiamo determinarlo.

Perché l'amore sia buono deve rispettare la scala dei valori. Per misurare questi valori possiamo servirci di due criteri: con uno si valuta la bontà dell'oggetto in relazione a se stesso, cioè si valuta il valore dell'oggetto assolutamente considerato in sè e per sè; con l'altro si misura la bontà dell'oggetto in relazione al soggetto che lo deve amare: difatti un'oggetto che per me è più doveroso amare, per un altro uomo può invece esserlo meno; forse amando questo oggetto io concorro di più alla bontà dell'universo di quel che non faccia un altro uomo amando lo stesso oggetto; quindi l'oggetto è migliore per me che per lui, perchè conduce al fine meglio me che lui.

C'è dunque un criterio oggettivo di valutazione e uno per così dire soggettivo, sempre riguardo allo stesso oggetto.

Il criterio « oggettivo » è questo: Il superiore è più eccellente dell'inferiore: Dio vale più dell'angelo, l'angelo più dell'uomo, l'uomo più del bruto, il bruto più della pianta, ecc.

Il criterio soggettivo è quest'altro: Il simile è per il simile più amabile, cioè più buono; od anche: colui che ci è più congiunto, più vicino, ci è più amabile.

Il primo criterio è evidente, e non ha bisogno di dimostrazione alcuna. La ragione del secondo sta in questo: Il simile o colui che è congiunto può meglio aiutare l'altro nell'eseguire il compito affidatogli da Dio nell'universo, cioè nel giungere al suo fine. Meglio infatti il simile conosce il suo simile: ciò che ci è congiunto ci è, per così dire, più a portata di mano.

Ora affinchè un uomo possa aiutare meglio l'altro, deve amarlo di più: l'amore sarà infatti la forza propulsiva che darà origine a questo aiuto maggiore (58). Dove più forte è l'amore, ivi anche l'aiuto reciproco è più grande.

C'è quindi una doppia maniera d'essere superiori nell'amabi-

(58) *S. Theol.* II II, q. XXVI, a. 13: « Cessabit tunc (cioè in cielo) provisio quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto secundum quaecumque necessitudinem, provideat magis, quam alieno, ratione cuius in hac vita, ex ipsa inclinatione charitatis homo diligit magis coniunctum, cui magis debet impendere caritatis affectum ».

Le ragioni portate per l'ordine della carità valgono anche per l'amore in genere « mutatis mutandis ».

lità: 1) esser superiori nell'essere: ciò che è più nobile e bello, è in se stesso più amabile; 2) esser superiori nell'esser simili o nell'esser congiunti: ciò che è più simile o più congiunto è più amabile e deve anche esser maggiormente amato.

Come applicare questi due criteri? Quale dei due dev'essere sacrificato in caso di collisione?

Considerando bene i due criteri, appare che il primo procede «ex parte obiecti» in quanto l'oggetto è in se stesso superiore o inferiore nell'essere, mentre il secondo procede «ex parte subiecti», tenuto conto della sua condizione, della facilità o difficoltà che il soggetto ha nell'amare e nel fare il bene.

Bisogna concludere che «ratione obiecti» o «boni voliti», per riguardo al bene che vogliamo, deve usarsi il primo criterio, cosicchè al superiore dobbiamo volere il bene che gli spetta come tale, cioè un bene superiore; s'intende al superiore in quanto tale, perchè appunto la sua superiorità è la ragione di questa preferenza: quindi finchè resta superiore.

«Ex parte subiecti», per riguardo all'intensità dell'amore, l'ordine naturale richiede che il più congiunto sia più amabile, lo si ami più intensamente (59). Essendo l'ordine naturale stabilito da Dio deve allora concludersi che un tale ordine è buono. Però si può anche vedere come Dio l'abbia sapientemente stabilito poichè essendo il fine suo la diffusione della sua bontà, tanto meglio vien raggiunto quanto la bontà di Dio più si diffonde. Pertanto per le sue creature è più facile diffondere il bene, la bontà di Dio partecipata, in quelle creature che sono in qualche modo congiunte, che non in quelle meno congiunte, sia per congiunzione locale, sia per congiunzione causale (principio e principiato), sia per congiunzione formale (similitudine). Due simili infatti «quasi eandem habentes formam» meglio possono beneficiarsi perchè meglio possono conoscersi nei bisogni reciproci: capisce infatti ognuno da se stesso e dalla propria esperienza che cosa giovi all'altro, il quale, perchè simile, avrà simili esigenze.

D'altra parte è più facile far del bene a chi più intensamente

(59) *S. Theol.* II II, q. XXVI, a. 8: «omnis actus oportet quod proportionetur et obiecto et agenti: sed ex obiecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis... diversitas ergo dilectionis quae est secundum caritatem, quantum ad speciem est attendenda in proximis diligendis secundum comparisonem ad Deum: ut scilicet ei qui est Deo propinquior maius bonum ex caritate velimus... sed intensio dilectionis est attendenda per comparisonem ad ipsum hominem qui diligit, et secundum hoc illos qui sunt sibi propinquiore intensiori affectu diligit homo, ad illud bonum ad quod omnes diligit, quam meliores ad maius bonum».

amiamo. Quindi era sapiente stabilire che uno più intensamente amasse coloro che gli sono congiunti, e in maggiore proporzione a seconda della maggiore congiunzione. Notiamo dunque prima di tutto che la congiunzione assume valore in funzione di tale possibilità di ben fare e va considerata perciò non assolutamente ma in funzione di questa possibilità.

Perciò alcune ulteriori considerazioni: 1) come dobbiamo amare Dio, 2) come dobbiamo amare i congiunti.

1) *Come dobbiamo amare Iddio.*

Parlando dell'amore che dobbiamo a Dio i moderni fanno una distinzione tripartita. Dicono che si può amare « objective », « appetiative » e « intensive seu affective ».

« *Objective* » significa: per riguardo al bene che vogliamo a una persona. In questo modo, dobbiamo amare Iddio sovra ogni cosa; dobbiamo esser contenti che Egli possieda il massimo bene, quello divino per essenza, e dobbiamo desiderare per Iddio una gloria superiore a quella di qualunque creatura.

« *Appetiative* », significa: per riguardo alla stima efficace che abbiamo d'una persona e del suo bene, in maniera tale da essere per lei disposti a sacrificare altre persone ed altri beni. Dobbiamo amare Iddio sopra ogni cosa anche appetiative e all'occorrenza sacrificare tutti e tutto per il Signore e per i Suoi divini interessi.

« *Intensive seu affective* » significa: per riguardo all'intensità dell'affetto con cui ci portiamo verso una persona e verso il suo bene. Questo affetto, a sua volta, può essere: di pura volontà o volontario-sensibile. In questo modo, dicono i moderni, non è necessario amare Iddio sopra ogni cosa. Gli antichi discordavano su ciò.

S. Tornmaso sembra essere a conoscenza di due soli modi d'amare, uno « ex parte obiecti », uno « ex parte diligentis ». Billuart aggiunge che quello « ex parte diligentis » si può suddividere in due, cioè « amore apprezzativo » e « amore intensivo »; difatti l'uno e l'altro si qualificano con tali aggettivi quando vengono considerati attraverso il loro procedere dal soggetto, e cioè « ex parte diligentis » (60).

Tornando all'argomento in questione vediamo che cosa si può dire sull'amore che dobbiamo a Dio.

(60) BILLUART: *Curs. Theol., Tract. De Charitate*, Dis. IV, a. 1.

E' fuori dubbio che Iddio va amato sopra ogni cosa « ex parte obiecti » o « boni voliti » poichè, applicando il primo criterio, Iddio è superiore a tutti gli esseri, e com'è ovvio, lo sarà sempre.

« Ex parte subiecti » invece, seguendo la suddivisione accettata dai moderni, bisogna dire:

« Appretiative » Iddio deve essere amato sopra ogni cosa. L'uomo deve esser disposto a lasciar tutto per Iddio. Questo lo dicono tutti i teologi cattolici ed è ben fondato a) sulla retta ragione, perchè Iddio vale più d'ogni cosa ed è ragionevole sacrificare ciò che vale di meno a ciò che vale di più, e b) sul Vangelo, che insegna ad « odiare » le persone più care per amore di Dio (61).

Anche « affective », almeno di « per sè », Iddio va amato più intensamente di ogni cosa proprio *in funzione della possibilità* che abbiamo di procurare il bene divino.

Dio infatti ci è più congiunto, più congiunto cioè alla nostra virtù attiva, di qualunque cosa in quanto che qualunque bene questa virtù attinga, attinge sempre una partecipazione del bene divino, mentre non sempre procura il nostro bene: non sempre facciamo del bene a noi stessi, ma talora ci sbagliamo; mentre qualunque entità produciamo con il nostro amore, diamo gloria a Dio procurando una manifestazione di Lui nel creato.

Perciò anche « ex parte subiecti », come intensità, dovremmo amare più Iddio che noi stessi. Tuttavia, con Billuart e i più recenti, è invece da ritenersi che in questa vita possiamo essere scusati se non amiamo Dio con la più grande intensità, poichè la scusa è fondata sul processo della nostra conoscenza e sul rapporto tra intelletto e volontà.

E' effato scolastico: *Nihil volitum quin praecognitum*; perchè quindi fosse possibile un perfetto e intensissimo amore di Dio, bisognerebbe che Iddio ci fosse massimamente unito secondo l'intelletto: più profondamente conoscessimo Lui e più intensamente pensassimo a Lui, più che ogni creatura.

La nostra cognizione di Dio avviene invece attraverso le creature, e per questo le creature ci sono più note di Dio. Perciò è più facile amare la creatura in intensità che non il Creatore, essendo la creatura più presente al nostro intelletto. E' spiegabile

(61) Luca, XIV, 26: « Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus ».

così quanto dice l'Apostolo Giovanni: « Se non ami il fratello che vedi come amerai Dio che non vedi? » (62).

Segue da ciò che, anche con atti elicitivi, è facile amare di più noi stessi, poichè siamo sempre presenti al nostro intelletto in ogni atto (saltem connotative), che non gli altri. Ciò poi è anche logico per la data ragione oggettiva: che possiamo beneficiare più noi stessi che gli altri perchè in linea di massima possiamo sempre far del bene a noi stessi, essendo sempre congiunti « per unitatem » a noi medesimi nel masso dei modi e quindi sempre a portata di mano, mentre tale congiunzione non abbiamo con gli altri.

Nell'altra vita invece Iddio sarà sempre presente nel nostro intelletto per sua propria essenza e lo assorbirà completamente più che il pensiero di noi stessi, essendo egli il massimo vero e il massimo conoscibile (63); dovremo quindi amarlo più intensamente (64).

2) *Come debbono essere amati i congiunti.*

Passando poi all'ordine dell'amore verso i congiunti, è da notarsi che in questo come nell'altra vita dobbiamo amare più noi stessi dei congiunti, per le stesse ragioni per le quali « di per sè » dovremmo amare più intensamente Iddio. Ma anche qui val bene la distinzione fatta: che se questo è giusto in linea ordinaria, l'atto singolo può benissimo essere più intenso verso il prossimo (se è possibile) che non verso noi stessi; o verso un meno congiunto (in certe occasioni), che verso uno più congiunto.

Ultima osservazione è che l'amare i congiunti ci porta a desiderare e a fare il loro bene. Così infatti diffonderemo in loro la bontà divina. Possiamo perciò desiderare che divengano migliori degli altri, e che una volta divenuti tali la loro ricompensa sia maggiore di quella degli altri, anche di quelli i quali in questo momento sono migliori di loro. A costoro poi noi vogliamo per il futuro un minor bene che ai nostri congiunti, non in quanto son ora superiori ai nostri, ma in quanto sono potenzialmente inferiori, in quanto saranno ad essi inferiori se il nostro desiderio si avvererà.

Ultima cosa da notare: che tali desideri devono essere subordinati all'ordinazione divina. Difatti l'ordine dell'amore sopra esposto è stabilito affinchè l'universo dia gloria a Dio, ed è buono

(62) I Johannis IV, 20: « Qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt quomodo potest diligere? ».

(63) S. Theol. I, q. II, a. 3, quarta Via; cfr. anche *Ibid.* q. III, e q. XII.

(64) Questa questione è a lungo esposta e discussa in Billuart, Bañes, Salmaticesi, Joannes a S. Thoma e altri Teologi.

in quanto raggiunge questo suo ultimo fine. Alla gloria di Dio può dunque venir sacrificato perchè questa è sempre il maggior bene, essendo il fine stesso. Vediamo così, per esempio, che Dio stesso ha più amato e onorato la natura umana, meno nobile del resto dell'angelica, e meno a Lui congiunta per similitudine (65), che non abbia onorato l'angelica natura. Difatti ha assunto in Sè la natura umana incarnandosi, e non ha assunto l'angelica. Ciò è avvenuto certamente anche « ad maiorem Dei gloriam », perchè così nell'universo più si esprimessero e rifulgessero la bontà e benignità divina.

Perciò anche l'ordine dell'amore non ha un valore così assoluto da prevalere sugli interessi divini.

Concludendo: la bontà dell'amore si misura dalla direzione che esso prende e dall'ordine che in sè conserva, ed è importante la rettitudine dell'amore poichè il suo valore morale nella vita individuale e sociale si rivela assoluto e incommensurabile siccome da esso deriva ogni espressione che riflette l'uomo in quanto tale. L'opera degli educatori sarà dunque anzitutto e soprattutto un educare gli uomini a rettamente amare.

IV - LA RESPONSABILITA' DELL'AMORE EGOISTICO NELL'INSORGERE DEL MALE MORALE.

Un prodotto fabbricato per un determinato uso è veramente ben fatto se rende un buon servizio; una cosa creata per un determinato fine è davvero perfetta se raggiunge il suo scopo: eppure noi uomini con tutte le nostre « industrie » non facciamo altro che specificare materiali che hanno già in se medesimi una propria consistenza e quindi una propria ragione di essere. Lo scopo che noi diamo alle materie prime, forgiandole e combinandole, per nostra utilità, è perciò uno scopo aggiunto alla loro realtà, non lo scopo primordiale della loro natura.

Colui che solo è detto a buon diritto Creatore, fa invece le cose dal nulla, così, senza supporre una loro precedente consistenza e giustificazione e perciò Egli ne determina il fine e la ragion d'essere; da Lui dipende, come conseguenza, il valore e significato che la parola « perfezione » assume per ciascuna di esse.

Volendo ancora esemplificare diremo che se una cosa deve compiere una serie di movimenti per raggiungere lo scopo a cui

(65) *S. Theol.* I, q. XCIII, a. 3: « Simpliciter concedendum est, angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid ».

è destinata, è in linea se opera in modo da perseguire il fine: si trova allora proprio sulla via della perfezione, o meglio, si può dire, è perfetta nel suo funzionamento.

La perfezione morale è anch'essa una perfezione funzionale; consiste nell'operare con libera discrezione e giudizio, in modo da assolvere il compito che Dio ci ha assegnato. Una disfunzione in questo senso è un peccato e diviene imputabile all'uomo, se trae origine dal libero volere di lui.

Il termine « peccato » nel suo proprio significato non è nuovo neppure fuori del campo etico. Diciamo « è un vero peccato che questa macchina, che questo strumento non funzioni! »; oppure « è un peccato di natura! » quando nasce un mostro. Indica perciò il termine « peccato » un mancare al proprio compito, un non portar bene a termine il proprio ufficio, un fallire lo scopo.

Nel campo del costume, che è proprietà dell'uomo — poichè le bestie non hanno un comportamento scelto liberamente, qual'è appunto il costume, ma un meccanismo di istinti — si dice « peccato » un modo di comportarsi che non serve allo scopo assegnato all'umanità. Tuttavia, perchè si possa dire trattarsi formalmente di un peccato morale, deve esserci un quid causato in maniera libera e cosciente; altrimenti non si deve parlare di comportamento scelto liberamente, e il fatto esula dal campo morale.

Il domandarsi perchè si origini o come si origini una disfunzione morale è un problema arduo, che però l'Aquinate affronta col suo solito acume e la consueta chiarezza.

Si sa, ad esempio, che nell'industria come nell'artigianato vige un complesso di regole, che bisogna fedelmente applicare per la riuscita del prodotto. Si sa pure che per ogni macchina c'è un « modo per farla funzionare » che è necessario rispettare se vogliamo evitare incidenti e far sì che la macchina serva all'uso per cui è stata ideata e realizzata. Così anche per l'uomo: c'è una regola o, se si vuole, un « modo di farlo funzionare » da servire al raggiungimento dello scopo per cui è stato da Dio creato.

A questa regola l'uomo può sottomettersi come può sottrarsi, non essendo per natura necessitato a seguirla: seguirla o no costituisce dunque il fatto morale buono o cattivo, secondo i casi.

Il peccato sarà perciò una manifestazione che non segue la regola dell'agire morale, un'esprimersi che non si adegua alla norma necessaria per raggiungere il fine voluto da Dio. Si rende

colpevole colui che prende ad agire senza utilizzare questa regola, chiamata, a buon diritto, la giusta misura degli atti umani.

E' dottrina di S. Tommaso che il disordine morale non si verificherebbe se nel cominciare e durante tutta l'azione si tenesse d'occhio la « *regula morum* », se questa venisse attualmente considerata e fatta oggetto della propria attenzione. Non possiamo insomma ribellarci a quella regola finchè la guardiamo, la teniamo presente nella mente; solo quando riusciamo a distogliere altrove lo sguardo, a distrarci da questo pensiero, a ricacciarlo giù nel fondo della coscienza, possiamo riuscire a fare il contrario di quanto la coscienza ci impone. Se l'intelletto nostro considera una cosa come male, la volontà, che segue sempre l'intelletto, naturalmente rifugge: è allora necessario che l'intelletto si volga a considerare il lato bello e piacevole dell'oggetto perchè questo possa essere scelto; nel far ciò l'intelletto umano si distrae, almeno per un attimo, dal considerare l'immoralità della cosa, e così può permettere alla volontà di orientarsi verso essa.

Come si verifica, ora, questa deviazione dell'attenzione dal lato brutto a quello attraente? Qual'è la forza che distoglie l'uomo dal mirare all'aspetto negativo del peccato e lo spinge a convergere lo sguardo sull'aspetto piacevole?

Passioni e vizi possono darci una parziale risposta. Essi infatti, una volta preso piede nell'anima, riescono a tirarne l'attenzione verso il proprio oggetto. Ogni cognizione « *fit enim per abstractionem a phantasmatis* », e quando più i fantasmi son chiari, vividi e costanti, tanto più piena si sviluppa in quel momento la conoscenza intellettuale.

La passione che esplode, sia essa congenita o frutto di un vizio, opera sui sensi e sulla fantasia proprio in maniera tale da accendere vivaci e insistenti immagini e da render presente all'intelletto tutta la piacevolezza della cosa proposta all'uomo.

La ragione di chi è preso dalla passione è portata allora a sillogizzare implicitamente così: « il bene è da cercarsi: il bene piacevole rientra sotto la categoria del bene e perciò bisogna perseguirlo; or dunque, quel che mi si presenta è un bene piacevolissimo e quindi è il caso di goderselo ».

Basterebbe che l'uomo riuscisse allora a distogliere lo sguardo dalla piacevolezza del frutto proibito perchè ragionasse invece a quest'altra maniera: « il bene piacevole illecito è un bene apparente; il bene apparente è in realtà un male reale e quindi va

rifiutato perchè nuoce più che non giovi; perciò è il caso di lasciarlo perdere ».

E' dunque in gioco la forza suggestiva della passione insorretto proibito come un bene per me piacevole, e io decido di prochiare e di ragionare a dovere.

Neanche qui tuttavia abbiamo l'ultima radice del male. La passione non farebbe presa sull'uomo senza un presupposto fondamentale d'egoismo. Quand'io infatti avessi appreso che una determinata cosa reca piacere a un essere che mi è indifferente, a una persona che io non amo, non per questo deciderei di procurarle un tale vantaggio. Se invece, la passione mi fa vedere l'oggetto proibito come un bene per me piacevole, io decido di procurarmi quell'oggetto; è evidente allora che lo faccio perchè amo me stesso, perchè il mio io è al centro dei miei pensieri.

Se l'amore è all'inizio di ogni atto umano, l'amore egoistico è dunque alla base di ogni scelta fatta sotto l'incalzare della passione o l'inclinazione del vizio e in contrasto con l'imperativo morale.

Nè vale dire che talvolta può essere l'amore ch'io nutro verso altra persona e non verso me stesso a spingermi a trasgredire la legge morale. Anche in questo caso infatti all'egoismo va addebitata la prima origine della trasgressione perchè ogni amore a carattere naturale, che uomo nutra verso altro uomo, ha per fondamento l'amore ch'egli nutre per se medesimo: « *Amicus enim est alter ipse et ideo quod peccatur propter amorem sui amici videtur propter amorem sui peccari* » (66).

In altre parole, essendo l'amico un altro se stesso, se uno non amasse se stesso non amerebbe neppure l'amico. Ne consegue che l'amore di sè è la radice anche del peccato che si fa per amore dell'amico, perchè questi è amato appunto come altro se stesso.

Dice a questo proposito S. Tommaso (67) che l'amore « *importat quandam unionem, secundum affectum, amantis et amati in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens et sic movetur in ipsum* ». Questo ben si spiega se si ripensa a quanto l'Angelico ha scritto nella *Somma Theologica* I II q. XXVII, a. 1. che il bene cioè è la sola causa dell'amore, che il bene è ciò che tutti desiderano e inoltre, poichè tutti desiderano la propria perfezione, che il bene è per

(66) *S. Theol.* I II, q. LXXVII, a. 4, ad 4.

(67) *S. Theol.* II II, q. XXVI, a. 2. c.

ciascuno la perfezione propria. Quindi, posto che il bene, unico veramente amabile, sia la perfezione propria, bisogna che in qualche modo anche il bene di un altro divenga proprio « per quendam unionem secundum affectum » se si vuole che al bene dell'amato tenda uno al quale naturalmente un tal bene non apparterrebbe.

L'amore di sè è allora punto di partenza di ogni altro amore, anche dell'amore di Dio: si comincia infatti ad amare Dio considerando i benefici che abbiamo ricevuto da Lui (69). Se non ci importasse nulla di tali benefici, se cioè non amassimo noi stessi, neanche ci commuoverebbe l'amore di Dio per noi. L'amore di sè si può dunque chiamare radice e fondamento di ogni altro amore in quanto che questo amore si nutre di quello: quanto più amiamo noi stessi, tanto più potremo apprezzare i benefici ricevuti dagli altri e quindi riconoscere la bontà di costoro; quanto più amiamo noi stessi, tanto più potremo apprezzare la somiglianza degli altri con noi e, appunto per questa somiglianza, amarli.

Si parla qui evidentemente dell'amore come procede in modo naturale, e quindi non della carità che è infusa da Dio.

Nè la parte fondamentale assunta dall'amore di sè in ogni altro amore è infirmata dal fatto che talora l'uomo sembra amare un altro uomo più di se stesso ed è pronto a dar la vita per lui, poichè l'amore di sè è solo il punto di partenza di un processo psicologico, è come dire la radice psicologica ultima. Il processo, una volta avviato, si nutre e si sviluppa anche per la bontà reale o pensata della persona prediletta, e questa bontà fa sì che l'amante sente l'amato come un altro se stesso, lo sente anzi come un se stesso più perfetto e più degno d'amore.

Resta il fatto che l'amore riflesso su se medesimo, è ciò che spinge l'uomo a peccare per sè e per quegli altri se stessi che sono i suoi amici.

Alcuni dicono, e hanno in un certo senso ragione, che il peccatore è preso piuttosto da odio verso se medesimo che non da sincero amore del proprio io. Come potrebbe infatti amare se stesso se si procura un bene illusorio, che in realtà per lui si risolve in un abbruttimento, in una perdita di perfezione, in un allontanamento da Dio, insomma in un vero male? Difatti, anche a prescindere da ogni eventuale castigo, quello che ottiene il pec-

(63) Cfr. *Conc. Trid.*, Sess. IV. Denz. 798. *De Imitatione Christi*, I. III, c. 22.

catore è un vantaggio solo temporaneo, includendo in sè uno svantaggio di ordine superiore. E' perciò un bene apparente, è un vantaggio di entità limitata che può esser cambiato, senza tema di perderci, in un altro vantaggio temporale o, sempre, in un vantaggio spirituale che valga per la vita eterna (69).

Vediamo, dunque, che l'amore che uno peccando porta a se stesso è un amore stolto perchè con esso raggiunge un bene che poco vale e poco dura rinunciando a quello che vale molto e che nell'atto stesso è ordinato a fargli raggiungere un bene che non passa. Siamo, nel peccato, dinanzi a un amore insipiente, privo di logicità, di coerenza, di ordine, poichè non solo in ordine a Dio e alla sua gloria è sbagliato questo amore, ma anche in ordine all'uomo in quanto questi resta con ciò gravemente compromesso nei suoi stessi interessi. Chi veramente ed efficacemente vuol provvedere al proprio bene, evita di peccare, poichè chi pecca rinuncia a un bene grande e durevole per la soddisfazione o la gioia di un momento.

Tuttavia il peccatore soggettivamente non odia se stesso, perchè se vuol fare un peccato è solo per acquistare o conservare un bene piacevole: «*voluntas enim non est nisi boni*». Accade invece che egli precipita il suo giudizio preferendo il minor bene (transitorio e nocivo in ordine alla vita eterna) al maggior bene.

La ragione di tutto ciò è che l'uomo non è soltanto razionale sì da essere sempre logico e coerente, ma ha in sè anche un amore sensitivo, passionale, che tende ciecamente e precipitosamente nel proprio oggetto come bene dell'io, influendo sulla ragione e orientandola attraverso i fantasmi a dare un giudizio azzardato. La libera volontà dell'uomo può anche accettare come definitivo questo giudizio e far suo l'amore passionale, cioè acconsentirvi, perchè l'uomo è defettibile e «*quod potest deficere aliquando deficit*»; ma ciò di fatto nuoce all'uomo.

L'ultima radice a cui siamo giunti è dunque una sorta d'amore insipiente dell'uomo verso se stesso, un amore che oggettivamente è un vero odio, *ex parte obiecti voliti*, perchè porta all'uomo il maggior male che egli possa patire, deturpazione del suo

(69) S. Tommaso chiama infatti «*bene commutabile*» quello che è oggetto delle brame del peccatore (cfr. *S. Theol.* I II, q. XXVII, a. 4. c.), mentre il «*bene incommutabile*» è quello che non possiamo cambiare in un altro senza grave danno. La terminologia è fondata sulle parole di Gesù «*Che giova all'uomo guadagnare tutto il mondo danneggiando la propria anima? O che avrà da dare l'uomo in cambio dell'anima sua?*» In altre parole: se perde l'anima che cosa gli rimarrà in cambio? (S. Marco, VIII, 36-37).

carattere razionale e, se egli è in grazia, perdita di tale divino splendore, o del suo fulgore se il peccato è veniale.

Oltre tutto, il peccato se mortale porta di per sè la perdita della vita eterna, se veniale disponendo al mortale dispone a tale rovina e fa inoltre smarrire il merito di una certa misura di grazia ed anche, almeno per se, di una certa misura di gloria corrispondente, che l'uomo poteva acquistare resistendo alla tentazione (70).

Riassumendo, la causa propria del peccato va ricercata in questo rivolgersi dell'uomo al bene commutevole e in tale atteggiamento l'illecito deriva dall'appetito disordinato di un bene temporale. Il peccatore poi desidera disordinatamente il bene temporale perchè ama se stesso, benchè in maniera disordinata; amar qualcuno porta infatti a volere il suo bene (71).

Questa è la conclusione a cui giunge l'Aquinate sulle tracce del grande vescovo di Ippona, S. Agostino: «Fecerunt civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» (72).

E' l'amore verso Dio ciò che spinge maggiormente l'uomo a osservare nei suoi atti quella regola d'agire che è necessario applicare per fare la volontà di Dio, per raggiungere quel fine che Dio ci ha assegnato; è l'amore disordinato di sè, ciò che appunto si intende per egoismo, che spinge invece l'uomo a preferire al divino volere se stesso e quanto gli appartiene o quanto gli sembra in qualche modo un altro se medesimo.

(70) Il processo psicologico per cui l'amore di sè causa il peccato mortale e quello per cui l'amore di sè causa il peccato veniale è lo stesso. Soltanto avviene questo: l'uno e l'altro amore (quello che è radice del peccato mortale e quello che è radice del peccato veniale) sono disordinati in relazione all'ultimo fine dell'uomo: sono egoistici. Gli atti che ne conseguono sono disordinati e insipienti. Però nel peccato mortale questo amore egoistico dell'uomo si spinge al punto di preferire sè a Dio, d'amar se stesso più di Dio e dell'amicizia sua, perchè egli non esita a far cosa che impedisce e distrugge l'amicizia divina e l'ordine dell'uomo a Dio (S. Theol. I II, q. LXXXVII, a. 2, ad 1). Nel peccato veniale rimane invece salvo l'ordine dell'uomo e di tutte le sue cose a Dio e l'egoismo non spinge la creatura ad amar se stesso più di Dio, che resta il fine eletto della sua vita; allora l'uomo ama se stesso certamente meno di Dio (De Malo, q. VII, ad 1) ma non in ordine a Dio, poichè fa cosa che manca del «debitus modus rationis», del debito ordine attuale a Dio e alla sua amicizia, anche se la creatura o il bene che egli intende conseguire, è da lui abitualmente ordinato in Dio (De Malo, 1. c.).

(71) Cfr. S. Theol. I II, q. LXXXVII, a. 4: «Propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni: quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum, hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum; unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati».

(72) S. AGOSTINO: *De Civitate Dei*, l. XIV, c. XXVIII in initio. P. L. XLI, col. 436.

Da questo deriva che, mentre la responsabilità del male morale ricade sull'amore egoistico, l'amore in genere è davvero nella vita umana la radice del bene e del male, ciò che crea la perfezione o l'abbruttimento dell'uomo, ciò che ne segna i destini di gloria di dannazione eterna. Un tale valore riconosce all'amore il genio di Tommaso d'Aquino.

VALENTINO FERRARI O. P.

IL PROBLEMA ETICO DELLA PROPRIETA'

IERI E OGGI

Premessa.

L'argomento propostoci non è certamente nuovo, perchè su di esso si è scritto e si scrive a profusione da circa 60 anni, cioè dopo la pubblicazione della Enciclica *Rerum Novarum*. Gli scrittori cattolici hanno insistito molto nel richiamarsi alle fonti di una sociologia cristiana ed era ovvio che si cercasse di trovare tra i Dottori della Chiesa e, in modo speciale, in S. Tommaso d'Aquino, l'ispirazione e i principi di una dottrina organica da contrapporre a quella degli avversari, specialmente al marxismo.

In una recente pubblicazione (1), abbiamo prospettato il problema partendo dai principi di S. Tommaso; qui vogliamo fare qualche cosa di diverso e ci proponiamo due problemi fondamentali:

1° Riflessione sul significato del problema ai tempi di S. Tommaso e sul contributo personale dato dall'Angelico alla sua soluzione.

2° Riflessione sul significato del problema ai tempi nostri e sulle soluzioni prospettate dalle Encicliche sociali.

Concluderemo delineando la portata e i possibili sviluppi di una sociologia cristiana.

I. - IL PROBLEMA ETICO DELLA PROPRIETA' AI TEMPI DI S. TOMMASO

A) Visione retrospettiva.

Per comprendere chiaramente il senso delle posizioni teologiche al tempo di S. Tommaso sul problema della proprietà privata, o più generalmente della ricchezza, è necessario uno sguardo retrospettivo attraverso i primi secoli del Cristianesimo.

(1) A. SONELLI: *Stato e Proprietà*, Edizioni Paoline, 1953. A tale opera rimandiamo il lettore per la bibliografia e per gli sviluppi dottrinali che qui dobbiamo supporre, perciò ci permetteremo di citarla altre volte.

Il messaggio evangelico al suo primo diffondersi trovava come terreno permeabile una duplice aspettativa: quella ebraica del Regno Messianico, come realizzazione delle antiche promesse di Dio al suo popolo; quella più generale di un'epoca di fraternità universale, sentita da larghi ceti della popolazione dell'impero, sotto l'influsso delle sette religiose e mistiche orientali e delle più alte scuole filosofiche greche e romane (2). Le due aspettative erano superate dal Vangelo, perchè il Regno di Cristo si era annunciato come Regno di pace, di giustizia, di fraternità. La soprannaturalità del Regno evangelico non rompeva i legami con le aspirazioni naturali già largamente diffuse, ma, se dava una nuova visione della realtà umana, dava anche una certezza infinitamente superiore della realizzabilità di tali aspettative. D'altronde l'apologetica cristiana del secondo secolo cercherà un punto di incontro con la filosofia del tempo, platonica, stoica, gnostica, nell'intento di controbattere le accuse degli avversari e di rendere più accessibile il messaggio di Cristo alle menti desiderose di verità.

Nel campo specifico della proprietà privata, dobbiamo notare che il Vangelo non aveva dato delle norme particolareggiate. Cristo aveva rimproverato ai ricchi la loro avarizia, ma aveva approvato le ricchezze bene usate con la sua amicizia con famiglie facoltose, come quella di Lazzaro (3). Aveva annoverato tra i suoi apostoli Levi, il pubblicano, ma non aveva condannato gli altri colleghi di questi, con i quali aveva accettato di sedersi a mensa, nonostante i rimproveri dei farisei e dei discepoli di Giovanni (4). Anche Zaccheo, maggiorenne dei pubblicani, aveva riparato ai suoi furti (rendere il quadruplo era prescritto dalla legge mosaica), aveva promesso di dare metà dei suoi beni ai poveri, ma non si era mai privato del tutto delle sue ricchezze (5). In conclusione Gesù aveva condannato l'avarizia in tutte le sue forme, aveva imposto la legge della fraternità, aveva proposto l'ideale della povertà dello spirito, ma non aveva condannato il regime della proprietà privata.

(2) Sulle correnti antiche ispirantisi ad una concezione collettivista cfr. PRO BONDIOI: *Storia del Comunismo*, Milano, 1945, SCHWALM: *Communisme*, in D. T. C., vol. II, cc. 574-595; TONIOLO: *Capitalismo e Socialismo*, in *Opera Omnia*, serie I, vol. I, Città del Vaticano, 1947.

(3) Sulla agiatezza della famiglia di Lazzaro veniamo informati dai diversi elementi che ci presenta il Vangelo di S. Giovanni: l'abitazione appare sontuosa o almeno agiata; la famiglia è molto conosciuta a Gerusalemme e, alla morte di Lazzaro, vengono molte persone e anche dei maggiorenti dalla capitale. Cfr. Giov. XI.

(4) Mt. IX, 10-13; Mc. II, 15-17; Lc. V, 27-32.

(5) Lc. XIX, 1-10.

La prima comunità gerosolimitana presenta degli slanci di solidarietà spinti fino alla vendita dei propri averi e alla donazione totale del ricavato alla comunità presieduta dagli Apostoli (6). Dai dati scritturistici non è facile precisare l'entità del fenomeno, tuttavia è assurdo parlare di « esperimento collettivistico », mentre il fatto si può spiegare come frutto dell'entusiasmo religioso dei primi fedeli, conquistati dalla legge dell'amore, che era il « comando » per eccellenza del Maestro. D'altronde non si hanno altri esempi nella vita delle prime comunità cristiane, mentre appare sempre vivo il senso della fraternità che, secondo l'ammaestramento di Cristo, veniva incontro al bisogno dei fratelli indigenti con libere elargizioni (7). Le Lettere di S. Paolo ci danno un panorama abbastanza ampio della situazione delle prime comunità lodando gli slanci generosi e rimproverando l'avarizia di alcuni, specialmente dei Corinti (8).

Ma il Cristianesimo si trovava dinanzi ad altre correnti di pensiero (9). Già al tempo di Gesù in Palestina la setta degli ebioniti condannava la proprietà privata e il matrimonio, e in genere ogni aspetto corporeo della umanità. Nel mondo pagano, il platonismo aveva da secoli ventilato l'utopia di un comunismo totale e, d'altronde, la sua dottrina delle Idee dava come illusorio il mondo corporeo. Sette mistiche orientali, la gnosi e più tardi il manicheismo condannavano la proprietà privata e la ricchezza, disprezzando il matrimonio in base al loro dualismo radicale; il mondo della materia è opera del dio del male, mentre lo spirito è opera del dio del bene.

S. Paolo mette in guardia i primi cristiani contro tali teorie (10), ma il pericolo di contaminazione si farà più forte in seguito. Padri e Concili insisteranno nella rivendicazione della santità del matrimonio e della legittimità della proprietà privata. Basti pensare al pericolo manicheo ai tempi di S. Agostino e al pullulare di eresie consimili nei secoli XI-XIII con gli albiges, catari, valdesi, fraticelli, ecc.

(6) *Atti* IV, 32-38.

(7) *Atti*, VI, 1-6. L'elezione dei diaconi è motivata precisamente per regolare la beneficenza. In *Atti*, XI, 27-30 si parla della carestia di Gerusalemme al tempo di Claudio e delle offerte mandate in tale circostanza dalle altre comunità cristiane.

(8) *1 Cor.* XVI, 1-3; *2 Cor.* IX, specialmente i vv. 6-8: « Hoc autem dico: Qui parce seminat, parce et metet... ecc. ».

(9) Su questo argomento cfr. SCHWALM: *Communisme*, I. c.

(10) *1 Tim.* IV, 1-4.

Tuttavia la situazione di fatto del mondo pagano e l'influsso dell'ideale platonico di una umanità disincarnata, non inclinavano certamente alla simpatia verso il regime della proprietà privata. L'ideale cristiano di una umanità affratellata in Cristo e governata dalla Provvidenza del Padre celeste non permetteva di accettare come « naturale » il regime della proprietà. Certamente essa era legittima, perchè Dio stesso aveva posto il comando: « Non rubare », ma non era l'ideale. La dottrina del peccato originale si prestava a dare una soluzione che, mantenendo la legittimità della proprietà privata, ponesse in luce la perfezione di un ideale di comunanza dei beni. Perciò il pensiero dei Padri e dei teologi medioevali si orientò sui seguenti punti:

1° Nello stato di giustizia originale o di innocenza non ci sarebbe stata la divisione dei beni. Gli uomini erano tutti fratelli tra di loro e ciascuno prendeva dai beni della terra quello che gli era necessario.

2° La situazione caotica conseguente al peccato originale impose la divisione dei beni, cioè la proprietà privata, per impedire lo scatenarsi dell'egoismo umano. Per questo Dio aveva dato il comandamento: Non rubare.

3° La legge evangelica richiamava gli uomini alla perfezione della carità. Gesù non aveva abolito la proprietà privata, nè il comandamento contro il furto, ma l'aveva perfezionato nel precetto: dà il superfluo ai poveri. Conseguentemente la perfezione cristiana richiedeva la rinuncia alla cupidigia e la povertà, almeno nello spirito.

Trasportata sul piano della teologia scolastica, questa concezione veniva ad affermare che per diritto di natura i beni erano comuni, mentre la proprietà privata era una conseguenza del peccato originale (11).

Se dal punto di vista teorico scendiamo a quello pratico, nel nostro sguardo retrospettivo, dobbiamo notare l'importanza di due fattori:

1) L'affermarsi del monachesimo. Il « fenomeno » del monachesimo ha una importanza ben più vasta del problema particolare che stiamo studiando, tuttavia sarà bene notare come esso rappresenti anche una « catarsi » delle correnti spiritualistiche, contrarie alla proprietà privata, come ad ogni altro aspetto della

(11) Cfr. SCHWALM: *Comunisme*, I. c., c. 580.

vita terrestre. Queste correnti di pensiero e di spiritualità che fuori della Chiesa caddero nell'assurdo dell'estremismo religioso e politico, in seno alla Chiesa seppero organizzarsi come centri di spiritualità, i quali senza provocare rivoluzionamenti drastici nell'ordinamento sociale, influenzarono profondamente la società dei loro tempi con l'esempio della loro virtù.

2) Il passaggio del regime schiavista dell'impero romano, al feudalesimo medioevale. Il mutamento non è soltanto accidentale, ma molto profondo. Non si deve dimenticare il carattere « sacro » del potere civile nella concezione dell'Impero cristiano, per cui — idealmente — si veniva a costituire una specie di proprietà sociale, in quanto il « signore » non era padrone a titolo personale, ma investito da Dio ad una missione di amministratore del suo popolo. La Chiesa divenne la grande feudataria, ma i possessori ecclesiastici erano ritenuti « beni dei poveri ». Se i contadini erano « servi della gleba », non era men vero che essi costituivano la « famiglia » del feudatario nel suo significato più ampio (12).

Tale rapporto non mutava i rapporti giuridici: la proprietà era sempre privata e i figli ereditavano tutte le proprietà dei padri, anche il dominio sui servi della gleba. Tuttavia tale idealità, nell'aspro contrasto degli egoismi e delle passioni umane, non poteva non esercitare un influsso moralizzatore e di fatto imprigionava la società di spirito cristiano, nonostante tutti gli aspetti negativi che l'epoca storica presenta.

Quanto più ci si allontana dall'ideale del sacro Impero, tanto più si afferma la concezione individualistica della proprietà e, nel Basso Medioevo, essa è già matura, benchè non si conosca il fenomeno del capitalismo, sorto nei secoli successivi. Nel secolo XIII, il regime feudale subisce gravi colpi dinanzi all'affermarsi dei liberi Comuni e dei complessi politici di maggiore entità e al crescere d'importanza dell'artigianato e della mercatura. D'altronde le guerre ridurranno sempre più la ricchezza dei feudatari, sviluppando quella dei mercanti e degli artigiani. I commerci con l'Oriente creeranno fonti di ricchezza diverse da quelle agricole, proprie del feudalesimo. Sorge di fatto una specie di capitalismo del « denaro », contrastato e imbrigliato dalle condanne contro l'« usura ». Ma il problema della proprietà privata non esce dagli schemi di una morale individuale (se si eccettua forse il problema dell'usura, la cui condanna radicale rappresenta certamente anche

(12) Cfr. TONIOLO: *Trattato di Economia sociale, Introduzione*, pp. 104-114.

un'autodifesa del regime feudale così da vicino minacciato). Si parlerà sempre di furto, di rapina, di frode, oppure di avarizia, ma non di lotta di classe, di sfruttamento del lavoro, ecc.

Tali osservazioni sono di capitale importanza per non rimanere delusi quando ci si accinge a studiare il problema negli autori del tempo. E' assurdo pretendere in essi la sensibilità per un problema che allora non si poneva. Anche le correnti dell'eresia albigea e catara o degli spirituali, nella loro opposizione alla proprietà privata non sollecitavano la soluzione di un problema sociale, ma insistevano su di una concezione utopistica ultra-spiritualistica, riprendendo tutti i temi dell'antico manicheismo. Non è da escludere che ci fosse anche un problema di redenzione sociale, almeno nelle aspirazioni più profonde e forse ancora confuse, nondimeno esso non ebbe modi di manifestarsi evidentemente, o fu soffocato dal cumulo di assurdità che costituivano il fulcro di tali movimenti.

In questo ambiente dottrinale e sociale appare S. Tommaso d'Aquino.

B) *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino.*

I. *Sviluppo dato al problema.*

S. Tommaso parla della proprietà privata particolarmente in due opere:

nel *Commento alla Politica di Aristotele*, lib. II^o,

nella *Somma Teologica*: I, q. 98, a. 1, ad 3^{um}, a proposito del regime dei beni nello stato di innocenza; II II, q. 32 a proposito dell'elemosina; q. 57 a. 3 di sfuggita, parlando del diritto naturale; q. 66, aa. 1, 2, 7 a proposito del furto.

La trattazione più ampia è nella II II, q. 66, aa. 1, 2, come introduzione alla questione sul furto, il che rileva quanto poco dovesse essere discusso il problema ai suoi tempi. Tuttavia, l'eseguità della trattazione non impedisce la ricchezza della dottrina, sia per la precisione delle idee, sia per la connessione del problema concreto con un insieme di altri problemi, trattati più diffusamente, per cui lo sviluppo reale della dottrina risulta ben più ampio di quanto non sembri a prima vista.

II. *I punti fondamentali della posizione tomista.*

S. Tommaso è chiaramente in favore del diritto di proprietà; tutta la sua dottrina sull'argomento rappresenta un passo avanti

nell'affermazione e nella difesa della proprietà privata. Crediamo di riscontrare la prova di ciò soprattutto nello spirito della sua concezione filosofica, ma anche nei singoli elementi della sua trattazione.

Notiamo fin d'ora due diversità tra S. Tommaso e la concezione scolastica precedente:

1° Anzitutto S. Tommaso tende a limitare il significato del collettivismo nello stato d'innocenza. Il problema viene inserito nella questione se nello stato di innocenza ci sarebbe stata la generazione (13). La terza obiezione tende a negare la possibilità della generazione per il seguente motivo: « Inoltre, con la generazione si moltiplicano gli uomini. Ma moltiplicati i padroni, è necessario fare la divisione delle possessioni, per evitare la confusione del dominio. Perciò, dato che l'uomo è stato costituito padrone degli animali, alla moltiplicazione del genere umano sarebbe seguita la divisione del dominio. Ma questo appare contrario al diritto naturale, secondo il quale tutte le cose sono comuni, come dice S. Isidoro. Quindi, nello stato di innocenza non ci sarebbe stata la generazione » (14).

S. Tommaso risponde: « Alla terza obiezione si deve rispondere dicendo che in questo stato, alla moltiplicazione dei padroni è necessario consegua la divisione delle possessioni; perchè "la comunanza della possessione è occasione di discordia", come dice il Filosofo. Ma nello stato di innocenza le volontà degli uomini sarebbero state così ordinate che, senza alcun pericolo di discordia, avrebbero potuto usare comunemente, secondo i bisogni di ciascuno, delle cose che erano in loro dominio; tanto più che ciò avviene anche ora presso molti uomini buoni » (15).

In questa risposta si nota anzitutto che S. Tommaso sembra non rispondere a tono, poichè l'obiezione non negava la necessità di dividere le possessioni, ma considerava impossibile tale divi-

(13) *S. Theol.* I, q. 98, a. 1, ad 3.

(14) *Ibid.* objec. 3.: Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

(15) *Ibid.* ad 3.: « Ad tertium dicendum, quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum; quia « communitas possessionis est occasio discordiae » ut Philosophus dicit. sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur ».

sione, perchè contraria al diritto naturale. La vera risposta a questa obiezione è data nella II II, q. 66, a. 1, quando S. Tommaso precisa in quale senso il diritto di natura richieda che tutte le cose siano comuni. Ma si deve notare, inoltre, che l'Angelico nega la divisione dei beni nello stato di innocenza per una ragione ben diversa da quella proposta dall'obiezione, cioè perchè in tale stato sarebbero mancati i presupposti che rendono necessaria la proprietà privata. Conseguentemente egli ammette un comunismo dei beni, nello stato di innocenza, non « de jure », come se fosse richiesto dal diritto naturale, ma « de facto », in quanto la buona volontà umana avrebbe realizzato spontaneamente l'ordine che — nello stato presente — è possibile solo con la divisione giuridica dei beni.

2° La diversità si fa più netta, quando S. Tommaso parla esplicitamente della proprietà privata (16). Il pensiero dell'Aquinate può essere riassunto in tre proposizioni:

a) Il diritto naturale nei suoi precetti primari non determina nessun regime di beni, ma attribuisce all'uomo (a tutti gli uomini) il dominio (o l'« usus ») dei beni della terra.

b) Il diritto naturale nei suoi precetti secondari o derivati, relativi allo stato concreto della natura umana, richiede la divisione dei beni, cioè la proprietà privata, per ragioni intrinseche alla psicologia dell'uomo e alle necessità della convivenza sociale.

c) Tale divisione dei beni è relativa all'amministrazione di essi, non alla loro utilizzazione, che deve essere comune.

III. Lo spirito della impostazione di S. Tommaso.

Prima di addentrarci nella esposizione sistematica del pensiero di S. Tommaso, ci rimane ancora da mettere in evidenza la diversità di spirito e di mentalità che lo guida, in confronto ai teologi della corrente platonico-agostiniana.

Abbiamo prima insistito nel mettere in evidenza le difficoltà intrinseche della soluzione data dai dottori precedenti a S. Tommaso. Essi, pur ammettendo la proprietà privata, la ritenevano conseguenza del peccato, non l'avevano inserita in una visione scientifica della storia umana, indulgendo alla visione idilica del mondo prospettato dal platonismo.

S. Tommaso si schiera per l'intellettualismo realista di Aristotele, per il quale materia e idea entrano nella composizione

(16) *S. Theol.* II II, q. 66, a. 2, tutto.

intrinseca del cosmo, in forza della concezione ileomorfica della natura. Questa visione del mondo impedisce a S. Tommaso di cedere alla tentazione dell'utopia e lo porta alla considerazione concreta della realtà, ad una impostazione etica fondata sulla psicologia e non sulle astrazioni dell'iperurano. La psiche platonica è « idea » imprigionata nel corpo; la psiche aristotelica è « entelechia » del corpo; basta questa distinzione per rendersi conto di tutta la diversità dell'impostazione del problema, della diversità di valutazione dei singoli elementi, della diversa concezione della natura e del diritto naturale.

Ma questa constatazione non ha soltanto un valore obiettivo, cioè come aspetto particolare della dottrina tomista; essa è importantissima dal punto di vista metodologico nella interpretazione del pensiero dell'Aquinate. In questo punto come in altri, le conclusioni dell'Angelico sono *materialmente* identiche a quelle delle altre correnti tradizionali, ma differiscono spesso profondamente nel significato profondo, in quanto inserite in una diversa visione del mondo.

IV. Sviluppo del pensiero di S. Tommaso.

Diritto naturale e diritto delle genti.

Enunciando le conclusioni di S. Tommaso, abbiamo anticipato una divisione, quella dei precetti primari e dei precetti secondari del diritto naturale. Dobbiamo ora spiegarla.

S. Tommaso si riferisce alle concezioni giuridiche del suo tempo, ereditate dal Diritto Romano. Per gli antichi si distingueva (17): *diritto naturale*, l'insieme delle necessità inerenti all'uomo e agli animali (istinto di conservazione, di riproduzione, ecc.); *diritto delle genti*, l'insieme delle determinazioni giuridiche comuni a tutti i popoli civili (rispetto dei patti, compra-vendita, ecc.).

Mentre il « diritto naturale » non aveva carattere morale, nè giuridico (anche il diritto alla vita era legato alla personalità giuridica, infatti lo schiavo ne era privo), il « diritto delle genti » non era considerato « naturale », benchè fosse preso come criterio di civiltà.

Il grande rinnovamento di S. Tommaso è stato anzitutto di dare un nuovo concetto del diritto naturale e di inserire in esso il diritto delle genti. Tale innovazione è legata alla tendenza in-

(17) S. *Theol.* II II, q. 57, a. 3, c. In esso sono anche contenuti i testi dell'Ulpiano, di Caio e di S. Isidoro, sui quali S. Tommaso fonda la sua dottrina.

telleltualistica dell'Angelico, per cui la realtà è « ordine », cioè frutto di una concezione intellettuale (precedenza dell'intelletto sulla volontà, anche in Dio). Perciò egli applica il processo intellettuale al piano della moralità, ponendo come principio la ragione. Il diritto naturale di S. Tommaso non corrisponde agli istinti fondamentali, ma ha autentico carattere giuridico, in quanto esso è espresso in una legge, la legge naturale (18).

La legge naturale non è nè la coscienza, nè la rivelazione della volontà di Dio (comandamenti, legge divina positiva), nè una illuminazione in senso agostiniano, ma un giudizio immediato della ragione relativo alla concezione prima dell'intelletto. Abbiamo il parallelismo perfetto tra ragione teoretica e ragione pratica. Come i primi principi della ragione teoretica o speculativa nascono dalla prima intuizione della realtà come « ente », così i primi principi della moralità nascono dalla prima intuizione della realtà come « bene » (19).

Questi principi hanno vero carattere ed efficacia di legge, perchè partecipazioni della legge eterna di Dio. Perciò ogni ordinamento giuridico successivo è subordinato ad essi e non può uscire dal loro ambito senza degenerare. Le tendenze naturali dell'uomo sono veri « diritti » e come tali vanno rispettati da qualsiasi autorità costituita, perchè antecedenti ad ogni legislazione positiva (20). Se poi si considera che, secondo S. Tommaso, tali precetti sono indelebili nella mente umana (21), ne deriva che nessuna legislazione può negarli o trascurarli e che ogni uomo, in caso di estremo bisogno, ha diritto di difenderli contro chiunque tenda a violarli ingiustamente (diritti alla legittima difesa, a prendersi il superfluo altrui in caso di estrema necessità, ecc.).

Precisata la natura del diritto naturale, S. Tommaso collega ad esso il « diritto delle genti ». L'Aquinate procede per due vie diverse alla stessa conclusione (22). Riferendosi al parallelismo fondamentale della ragione nel suo processo speculativo e pratico, egli deduce a priori l'esistenza di due serie di giudizi legali: i

(18) S. *Theol.* I II, q. 94, aa. 1, 2. Per quanto riguarda la relazione tra diritto e legge in S. Tommaso, cfr. *Stato e Proprietà*, c. I, pp. 43-56.

(19) S. *Theol.* I II, q. 94, a. 1.

(20) S. *Theol.* I II, q. 94, a. 2.

(21) *Ibid.*, a. 4.

(22) La prima via è seguita da S. Tommaso quando parla della legge naturale, S. *Theol.* I II, q. 94, aa. 2, 4, 6; la seconda via è seguita quando parla della legge umana, S. *Theol.* I II, q. 95, a. 2, e meglio ancora quando parla del diritto delle genti, S. *Theol.* II II, q. 57, a. 3.

giudizi immediati (frutto di intuizione e quasi connaturali. « inditi », alla mente, in modo da escludere ogni possibilità di errore), e i giudizi mediati (frutto di un ragionamento che li deduce dai giudizi immediati come conclusione). Nel campo pratico, come in quello speculativo, è evidente che alcuni giudizi mediati o conclusioni siano facilmente e comunemente deducibili senza errore, per il loro stretto nesso con i principi immediati, perciò è comprensibile che nella società umana, in ogni paese e tempo, si trovino dei giudizi morali e giuridici comunemente accettati, corrispondenti alle conclusioni facilmente deducibili dalla legge di natura.

Procedendo a posteriori, S. Tommaso può provare la identità del diritto delle genti con queste conclusioni prossime, dette anche precetti secondari della legge naturale. Infatti, se ci sono delle norme giuridiche valide presso tutti i popoli civili, significa che tali norme non dipendono esclusivamente dalla volontà dei popoli, ma debbono trovare la loro giustificazione all'interno stesso della natura umana, cioè procedono dalla ragione come deduzioni strettamente legate ai principi immediati della ragione umana. Essendo la ragione specificamente uguale in tutti gli uomini, è giustificata l'identità di conclusioni dedotte in tempi e luoghi diversi.

Perciò il diritto delle genti non è soltanto un diritto positivo, codificato dagli uomini, ma è anche un diritto « naturale », cioè deriva il suo valore dalla legge naturale, come ogni conclusione deriva la sua certezza e verità dai principi dai quali è dedotta (23).

Il collettivismo della legge naturale.

S. Tommaso ne tratta direttamente rispondendo all'obiezione intesa a dimostrare che la proprietà privata è illecita (24). L'argomento dell'obiezione rispecchia quello già visto nel passo riguardante la proprietà privata nello stato di innocenza e parte dal presupposto « secundum jus naturale omnia sunt communia ». San Tommaso non nega assolutamente, ma spiega il senso di tale « comunismo » della natura. Il diritto naturale non impone che i beni siano posseduti collettivisticamente, ma soltanto non distingue le possessioni, cioè non costituisce delle proprietà in atto. In altre parole si potrebbe dire che secondo il diritto naturale non c'è nessun titolo speciale che attribuisca a Tizio o a Caio il possesso

(23) S. Theol. I II, q. 95, aa. 2 e 4.

(24) S. Theol. II II, q. 66, a. 2, ad 1.

di beni particolari. Gli uomini in quanto tali hanno diritto all'utilizzazione dei beni materiali, ma il regime concreto di tale utilizzazione non viene determinato dalla considerazione assoluta della natura umana, bensì da altre ragioni che risulteranno da ulteriori considerazioni della stessa natura umana in relazione al suo stato storico. La divisione dei beni, dice S. Tommaso, è avvenuta per convenzione umana, il che appartiene al diritto positivo, « per cui la proprietà delle possessioni non è contro il diritto naturale, ma si aggiunge ad esso per inventiva della ragione umana ».

Nell'articolo precedente, S. Tommaso aveva precisato il diritto concesso dalla natura all'uomo sulle cose esteriori. Mentre Dio solo ha il dominio sulla natura delle cose esterne, l'uomo può rivendicare il dominio soltanto relativamente all'« uso » di esse, in questo senso « l'uomo ha il dominio naturale sulle cose esteriori, perchè mediante la ragione e la volontà può usare delle cose esteriori a sua utilità, come fossero fatte per lui; infatti le cose imperfette sono ordinate sempre alle più perfette » (25).

Altrove (26) abbiamo esposto ampiamente il senso pieno di questa asserzione e il significato profondo di questo diritto di utilizzazione attribuito all'uomo come stretto diritto di natura. Non possiamo ripeterci qui, ma esponiamo le conclusioni. L'« uti » di S. Tommaso non significa in questo testo la semplice utilizzazione immediata dei beni che nel linguaggio moderno chiamiamo « consumo », ma l'insieme delle attività che si servono dei beni materiali in ordine al bene dell'uomo, siano esse economiche in senso stretto o in senso lato. Si tratta inoltre di attività squisitamente umane, libere e responsabili (per rationem et voluntatem); di attività di dominio, cioè scaturenti dal diritto di imporre i propri fini all'oggetto verso il quale si esplicano. In altre parole, il possesso dei beni materiali attribuito all'uomo dal diritto naturale primario è tipicamente umano, quindi, personale e distributivamente universale, cioè compete a ciascuno individuo della specie umana.

La proprietà privata.

a) Il diritto di proprietà.

L'Aquinate nel testo che abbiamo ora esaminato, attribuisce la proprietà privata al diritto positivo, mentre in un altro passo la

(25) *Ibidem*, a. 1.

(26) *Stato e Proprietà*, cap. I, pp. 57-70.

porta come esempio tipico del diritto delle genti (27). Da quanto si è detto sopra, parlando del diritto, appare evidente l'equivalenza delle due terminologie, dato che S. Tommaso considera il diritto delle genti, in concreto appartenente al diritto positivo umano, come diritto di natura, per la sua diretta derivazione obiettiva dai precetti primari della legge naturale (28).

Cerchiamo di seguire, ora, il ragionamento di S. Tommaso nella dimostrazione del diritto di proprietà. Sono noti i tre argomenti: la proprietà privata è necessaria alla vita umana:

1° perchè ciascuno è più sollecito a procurarsi quello che interessa soltanto lui, che quello che è comune a tutti o a molti,

2° perchè gli interessi umani sono trattati più ordinatamente se ai singoli è affidata la cura di procurarsi alcune cose,

3° perchè con ciò si mantiene meglio la pace tra gli uomini (29).

Gli argomenti sono desunti da Aristotele, come pure l'impostazione sociale del problema (30), ma noi preferiamo esaminare la conseguenza logica dell'argomento. Potremo ricostruirlo nel modo seguente.

La legge di natura attribuisce all'uomo il diritto all'utilizzazione dei beni materiali. Ma l'uomo è un essere naturalmente socievole, perciò deve stabilire dei rapporti di convivenza con gli altri uomini, deve unirsi in società. Fine della vita sociale è il bene comune e i rapporti sociali devono tendere a questo fine ed essere ad esso adeguati. Sul piano della vita economica abbiamo una particolare difficoltà data dalla limitatezza dei beni materiali relativamente alla quantità e varietà dei bisogni umani. Il benessere della società umana richiede un impegno da parte dei membri di essa per la migliore utilizzazione dei beni di natura a loro disposizione, cioè richiede la molteplicità delle azioni che costituiscono la vita economica. Si tratta di stabilire quale regime sociale

(27) *S. Theol.* II II, q. 57, a. 3: « Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc ut sit unius et non alterius ».

(28) Abbiamo trattato ampiamente la questione in « *Stato e Proprietà* », cap. II, pp. 104 ss.

(29) Per lo sviluppo degli argomenti e la comprova dei fatti basata sull'esperienza sovietico, cfr. *Stato e Proprietà*, cap. II, pp. 79-99.

(30) *Comm. in II Polit.* lect. 2, 4, 5. Tutto il secondo libro della *Politica* di Aristotele, assieme al commento di S. Tommaso, è importantissimo, perchè contiene la critica di A. alle antiche costituzioni politiche della Grecia.

delle possessioni sia adatto ad ottenere i seguenti risultati: pace sociale, poichè la comunità non si mantiene senza la tranquillità e l'ordine; collaborazione economica in vista della complessità degli strumenti che l'attività economica deve creare in corrispondenza ai bisogni della civiltà umana; impegno da parte dei singoli nella produzione quantitativamente e qualitativamente proporzionata ai bisogni della moltitudine socialmente riunita. Tutte queste condizioni si realizzano nel regime di proprietà privata, cioè con la divisione delle possessioni. A prova di questo vengono addotti i tre argomenti citati sopra.

Per S. Tommaso, quindi, la proprietà privata è un diritto naturale secondario, un diritto delle genti, derivato dal diritto naturale primario attraverso la mediazione della naturale socialità dell'uomo. Da ciò deriva la diversa interpretazione del diritto di proprietà in S. Tommaso e nei giusnaturalisti. Per i giusnaturalisti il diritto di proprietà è indipendente dalla socialità: l'uomo è naturalmente individualista e il diritto di proprietà è collegato alla sua assoluta autonomia, precedente il patto sociale. Il potere dello Stato, in questo e in altri campi, è limitato dal patto stesso che lo costituisce. Per S. Tommaso il diritto di proprietà non è separato dal fatto sociale, ma questo ha una precedenza « di natura » sullo stesso diritto di proprietà, benchè entrambi abbiano il loro fondamento sulla legge naturale, di cui sono conclusioni.

Si noti, tuttavia, che per l'Aquinate non c'è alternativa; non è ammessa la possibilità del collettivismo, qualora questo regime risultasse migliore ai fini del bene comune. Tutto il ragionamento di S. Tommaso tende a dimostrare proprio che la proprietà privata è *necessaria*, quindi è l'unico regime possibile nell'attuale stato della natura umana (31).

Nondimeno, l'accentuazione del fattore sociale della proprietà non è un artificio accademico, ma ha la sua importanza nel definire la natura del diritto di proprietà.

b) *Natura del diritto di proprietà.*

Nell'articolo in questione, l'Angelico distingue la « potestas procurandi et dispensandi », su cui verte il diritto di proprietà, dall'« usus », che deve essere comune. Nel nostro lavoro già citato

(31) S. *Theol.* II II, q. 66, a. 2, S. Tommaso dice chiaramente « circa rem exteriorum duo competunt homini: quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria... » e seguono i tre argomenti.

(32) abbiamo cercato di dimostrare che la « potestas procurandi et dispensandi » corrisponde alle operazioni economiche di produzione, distribuzione e circolazione dei beni, cioè all'attività economica vera e propria, mentre l'« usus » corrisponde al fine immediato della vita economica, cioè al « consumo ». Diamo qui per acquisita la equivalenza e fermiamo la nostra attenzione sull'aspetto sociale della proprietà emergente dal carattere comunitario rivendicato all'uso dei beni materiali.

Per S. Tommaso i beni materiali sono ordinati al bene degli uomini, di ogni uomo. La vita economica si innesta negli altri aspetti della vita umana terrena, per cui l'uomo quaggiù deve tendere alla sua perfezione vivendo in società. La socialità è condizione indispensabile del vivere umano e, perciò, anche l'utilizzazione dei beni materiali deve convergere al bene comune e non c'è virtù che non abbia un'aspetto sociale. Quindi, anche la vita economica deve svilupparsi nell'ambito sociale, in ordine al bene comune. E' vero che il bene comune stesso richiede la divisione dei beni, ma tale divisione deve mantenere la sua ordinazione al proprio fine, che è il benessere materiale di tutti gli uomini (33).

A proposito di questo S. Tommaso asserisce (34): « quanto all'uso, l'uomo non deve tenere le cose esteriori come proprie, ma come comuni, affinché le comunichi facilmente in caso di necessità altrui ». In seguito (35), ponendosi il problema della liceità di rubare in caso di estremo bisogno, afferma: « le prescrizioni del diritto umano non possono derogare dal diritto naturale o divino. Secondo l'ordine naturale istituito dalla provvidenza divina, le cose inferiori sono ordinate in modo tale che con esse si venga incontro alle necessità degli uomini. Perciò la divisione e appro-

(32) O. c., pp. 99-104. Cfr. anche SPICQ: *Notes de lexicographie médiévale: Potestas procurandi et dispensandi*, Rev. de Ph. et Theol., 1934, pp. 82-94; BRUNET: *La propriété privée chez St. Tomas*, N. R. de Th., 1934, p. 1026; TONNEAU: *Propriété*, D. T. C., t. 3, c. 770.

(33) Cfr. quanto S. Tommaso dice sulla giustizia legale, S. Theol. II II, q. 58, aa. 4, 5, e che noi commentiamo in o. c. cap. V, *L'uso comune dei beni, opera della giustizia sociale*, pp. 169-190.

(34) S. Theol. II II, q. 66, a. 2, c.: « Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum ».

(35) *Ibidem*, a. 7 c.: « Ea quae sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi ».

priazione delle cose procedente dal diritto umano non impedisce che si debba soccorrere la necessità dell'uomo con tali cose. Quindi, quelle cose che alcuni hanno in sovrabbondanza, sono dovute per diritto naturale alla sostentazione dei poveri ».

Da tali affermazioni risulta evidente che per S. Tommaso, la proprietà privata non è un diritto avulso dall'aspetto sociale della vita, anzi è ad esso strettamente collegata, fino al punto che essa diventa ingiusta se non riconosce i suoi doveri verso gli indigenti.

Se da questa affermazione della funzione sociale della proprietà, noi passiamo alla sua esecuzione, ci sembra di dover dire che per S. Tommaso essa era realizzata nell'ambito della beneficenza spontanea, secondo il dettame del precetto dell'elemosina (36). Non possiamo pretendere che S. Tommaso concepisse il problema sociale come lo concepiamo noi; tuttavia dobbiamo anche ricordare che il concetto di « elemosina » allora non era così ristretto come ai tempi nostri. La beneficenza era l'unica forma di assistenza sociale e comprendeva tutti i settori nei quali tale assistenza era allora possibile: ospedali, ricoveri, ospizi, fornitura di generi alimentari gratuita per i più bisognosi, oppure a prezzo politico, cioè commisurato alle possibilità di acquisto del popolo e non al costo reale, specialmente nei momenti di carestia, ecc. Basti considerare la concezione paternalistica dello Stato, ben diversa da quella individualistica nella quale si è sviluppato il capitalismo moderno, per comprendere il significato pieno della elemosina nella concezione medioevale.

V. Conclusione.

Da questo breve esame, possiamo dedurre due conclusioni:

1° Da una parte notiamo la eseguità dello sviluppo dato da S. Tommaso al problema della proprietà privata in confronto agli sviluppi moderni del problema. Sembra quasi che S. Tommaso abbia trattato l'argomento per necessità logiche del suo lavoro e non per un interesse diretto dell'argomento. Inoltre le sue conclusioni sono desunte quasi letteralmente dalla tradizione o da Aristotele.

(36) Nella nostra opera già citata, cap. IV, pp. 153-157 abbiamo cercato di dimostrare che, dai principi di S. Tommaso, si deve concludere alla distinzione tra elemosina e funzione sociale della proprietà. Qui non ci smentiamo, ma intendiamo dire che, in concreto, S. Tommaso considerava soddisfatto l'obbligo dell'« *usus communis* » attraverso le opere di beneficenza allora in atto, cioè che al suo tempo non si parlava di una « questione sociale » distinta dal precetto cristiano di dare il superfluo ai poveri.

2° D'altra parte, esaminando più a fondo l'inquadratura dottrinale, ci stupiamo di trovare nella dottrina dell'Angelico principi preziosissimi e strutture solidissime per la costruzione di una moderna sociologia cattolica. Certamente non ci si deve fermare alla materialità delle conclusioni, ma se ne deve approfondire il significato. Si troverà allora una sorprendente ricchezza di dottrina e una straordinaria ampiezza di orizzonti entro i quali lo studioso moderno ha ancora molto da indagare e approfondire: concezione del diritto, della socialità, dello stesso fenomeno della proprietà privata e della sua funzione sociale, sono questi altrettanti pilastri, sui quali si può ben erigere l'edificio imponente di una sociologia moderna.

(continua)

ALFREDO SONELLI O. P.

N O T E

LA GRAZIA NELLA DOTTRINA SPIRITUALE DI LUIGI CHARDON

LA GRAZIA DEI CRISTIANI

Raccogliere le affermazioni di Chardon sulla grazia dei cristiani non significa catalogare su tale argomento le sue più belle espressioni che armonizzano con le solite tesi esposte dai manualisti, bensì penetrare nel suo insegnamento per mettere in evidenza quanto di vitale, di profondo, di nuovo anche, egli ha saputo dire, così che il nostro interesse per lui sia pienamente giustificato.

È necessario però porre anche in rilievo la sostanziale identità del suo pensiero con quello tradizionale cattolico.

Fatto questo richiamo generale, che, in fondo, mette subito in risalto il carattere di tutta l'opera di Chardon, possiamo addentrarci nelle tesi che gli son proprie.

1°) *Entità accidentale della grazia dei cristiani.*

Chardon afferma con precisione l'entità accidentale del dono creato della grazia in noi e, nel descriverne gli effetti, eccelle per profondità di pensiero e per ricchezza di espressioni.

Egli anzitutto contrappone nettamente la nostra grazia a quella sostanziale di Cristo, avvertendoci che « les unions que se font avec Dieu par la grâce et par la gloire ne sont qu'accidentelles » e che Dio, in questi casi, è unito all'anima solo per mezzo « d'un don créé »; mentre in Gesù Cristo la pienezza della Divinità in se stessa si trova unita, senza alcun mezzo, alla Sacra Umanità che Egli prende nel seno della B. Vergine: così Egli è Dio per natura, e non per adozione: « Il est Dieu, dis-je, par une grâce incréé » (I, VII, 50).

La grazia è quindi una qualità creata che gli scolastici definiscono « accidente », la quale permette però allo Spirito Santo di prendere dimora nel nostro cuore e di condurvi, per così dire, tutta la SS. Trinità. Lo Spirito Santo infatti « en Dieu, c'est par soi-même et en vertu de sa production immanente; et en nous, c'est par une qualité créée qu'il répand en nos coeurs non comme séparé, mais comme très uni et très conjoint à nous; et non encore comme s'il était uni tout seul à nous, mais en rendant présent par sa propriété singulière les mêmes Personnes divines qu'il unit entre elles, en leur adorable Trinité » (I, XI, 87).

La grazia quindi è un dono creato, inerente all'anima nostra, che lo Spirito Santo produce per farci partecipare alla natura divina comune

alle tre Divine Persone (1). E le tre Divine Persone vengono in missione invisibile in noi per darci la partecipazione alle operazioni divine.

Da questi accenni appare subito quale ricchezza di sviluppi nasce dal concetto di grazia e dalle funzioni della stessa nel pensiero di Chardon.

2°) Effetti formali della grazia.

Quali sono gli effetti formali di questa grazia creata? Per conoscerli procediamo facendo la ricerca dei vari elementi della giustificazione nell'ordine che ci sono da Chardon presentati.

La grazia creata, che ci è partecipata da Cristo, ha per fine unificare (I, II, 25), è chiamata santità (I, II, 26), è infinita (I, II, 27), ed è ciò per cui si opera la nostra giustificazione (2). « Or, c'est par cette grâce que nous appartenons à Dieu pour devenir saints et pour entrer en la gloire de l'adoption surnaturelle et divine » (I, II, 26).

Quindi l'effetto formale della grazia creata che partecipiamo da Cristo è, con la giustificazione — che è santificazione —, la figliazione adottiva. Su questo particolare aspetto si tornerà a parlare dopo.

Altri due effetti formali, in stretta relazione alla figliazione adottiva, produce la grazia, e precisamente: la partecipazione alla natura divina e la sussistenza nel Corpo Mistico. Difatti: « La grâce qu'il lui plaît de nous donner fait que nous avons dedans notre esprit la participation de la même nature divine, qu'il reçoit de son Père, afin que, par imitation, nous soyons une même substance avec lui, et par dessus tout ce qui se peut comprendre, afin que lui et nous ne fassions ensemble, mystiquement, qu'un seul Jésus-Christ. Or il n'y a qu'une génération en Dieu, à savoir celle de son Fils unique, laquelle, nous étant communiqué par la grâce, nous incorpore en lui » (I, II, 26, 27).

La figliazione adottiva è un effetto formale della grazia « giustificante » che non può aver luogo in Gesù ma solo in noi (3), e la grazia di « adozione » « est une admirable participation de l'essence commune aux personnes de l'adorable Trinité » (I, II, 29).

Prima di ricercare il significato preciso di questa espressione, dobbiamo ancora chiederci se la partecipazione alla natura divina e gli altri effetti si devono attribuire alla grazia solo in quanto ente fisico, o in quanto è fondamento della relazione di inabitazione delle tre Persone divine.

Dai testi finora citati sembrerebbe solo in quanto ente fisico. La grazia di Cristo, egli dice, « si proporziona » a noi per farci entrare « in società essenziale con il Figlio di Dio, ed è « una mirabile partecipazione all'essenza comune alle tre Divine Persone » (I, II, 29).

Tuttavia Chardon, quando parla delle missioni invisibili, sembra te-

(1) « Car ne se contentant point de nous donner la grâce, qui est une participation de son être, il nous a, de plus, voulu donner la participation de ses opérations ». III, IV, 405. Cfr. anche III, V, 417, ed in genere del III Trattenimento i capp. II (392-396), III (397-403), IV (404-412), V (413-419).

(2) I, II, 26. Cfr. anche I, II, 29: « la grâce justifiante a deux propriétés en l'âme adorable de Jésus, l'une qu'elle est subsistante... l'autre qu'elle est adoptante; I, XXIV, 178: « Marie est le Premier sujet, après son Fils, de la grâce justifiante ».

(3) I, XXIV, 173-179; I, XXV, 180-184, passim.

nere un altro linguaggio (4). Nel capitolo II del III° Trattenimento: « De la présence de Dieu par la grâce en l'âme du juste » (392-396), afferma: per la grazia si è posti in un ordine singolare « que les missions des Personnes divines accompagnent ». Con questo mezzo l'uomo incomincia ad avere « une très parfaite ressemblance à l'être divin, du quel la grâce habituelle est une très excellente et une très accomplie participation ». Dio infatti non si accontenta di donargli il diritto di essere suo figlio ed erede, « mais encore, il lui communique par imitation la même essence et la même nature commune aux trois Personnes créées qui s'y rendent présentes. Leur vie devient la vie de l'âme » (III, II, 393).

In questo testo vanno sottolineati i seguenti concetti: a) la grazia è una perfetta partecipazione all'Essere divino; b) le missioni invisibili danno una rassomiglianza dell'Essere divino; c) la vita di Dio, per la comunicazione della natura comune alle tre Divine Persone, incomincia ad essere la vita dell'anima.

A questo stesso testo Chardon pone una nota marginale: « Dieu donne par la grâce la participation de sa nature divine » (III, II, 393).

Ci si aspetterebbe nel capoverso la risposta alla domanda: propriamente a che cosa di Dio ci fa partecipare la grazia? Accenniamo soltanto in breve alla questione che sarà sviluppata nel paragrafo che segue. Con la grazia, dice Chardon, si partecipa alla vita trinitaria, ricevendo in noi un modo di conoscere e di amare Dio che riproduce realmente quella conoscenza e quell'amore che in Dio però danno origine alla generazione del Verbo e alla processione dello Spirito Santo, mentre in noi danno luogo solo a una realtà accidentale che riproduce in un modo finito, ma reale, la conoscenza e l'amore che costituiscono le tre Persone divine e quindi Dio. Finchè siamo sulla terra la partecipazione è solo iniziale perchè il nuovo modo di conoscere e il nuovo modo di amare è solo imperfetto; ma la natura della partecipazione è identica a quella del cielo (5).

Chardon sente il bisogno di citare le espressioni dei Padri quasi per dire che il suo modo di pensare la natura della grazia è ad essi più conforme. Intanto però, dice quello che noi cerchiamo; la grazia non è da sola la causa (formale) dello stato di partecipazione alla natura divina, bensì è dimora di Dio in noi, ed è il nodo, il legame che unisce Dio all'anima. Questi effetti meravigliosi per cui siamo chiamati « Cristi e Dei » (ci dice Chardon ripetendo le espressioni dei SS. Padri), non si possono e non si devono solo esclusivamente attribuire all'entità fisica sia pure eccellente della grazia (III, II, 394), perchè essa li produce « non seulement par sa propre vertu, par sa perfection naturelle et par son excellent rapport avec l'essence créée de Dieu, dont elle représente véritablement l'image et dont elle est aussi l'émanation participée; mais encore parce qu'elle a la propriété d'unir à nous l'Esprit de Dieu, qu'elle insinue dedans l'essence de notre âme et dedans l'intimité de ses puissances » (III, II, 394).

Perciò noi possiamo dire che della divina adozione causa formale è

(4) III, IV, 404-412; III, V, 413-419 passim.

(5) Cfr. il paragrafo seguente: il significato della partecipazione alla natura divina.

la grazia santificante: « formaliter eo quod sit fundamentum relationis ad Spiritum Sanctum inhabitantem », non invece « eo ipso quod sit tale ens physicum ».

Alla luce di questo principio diventa intelligibile per Chardon perchè la grazia produca la figliazione adottiva. Difatti, la figliazione è fondata non sopra un dono qualsiasi od una qualità puramente accidentale, « mais sur la communion ou participation de la même substance prise d'un autre, en ressemblance de nature ». E come il Verbo è Figlio di Dio perchè riceve la natura divina dal Padre nella generazione eterna « ainsi l'âme sainte reçoit cette même nature divine par voie de génération, laquelle imite la génération éternelle par le moyen de la grâce habituelle et inhereunte, qui n'est point Dieu, mais une qualité créée, divine pourtant, qui nous conjoint et qui nous fait, par participation, tout ce que Dieu est par nature » (III, II, 395; cfr. III, III, 399).

In altre parole: la partecipazione alla natura divina per mezzo della grazia ci comunica già attualmente un rapporto tale di somiglianza a Dio, per il quale, ciò che è proprio di Dio (la sua natura in quanto fondamento della sua conoscenza e del suo amore) diventa realmente una cosa nostra, e dà luogo ad un potere di conoscere e di amare Dio analogo al suo, per mezzo del quale partecipiamo, sia pure imperfettamente per ora, alla sua felicità; ma se la nostra colpa non interviene, abbiamo già un vero diritto della nostra condizione soprannaturale, a compiere quegli atti di conoscenza e di amore che ci daranno perfettamente il possesso della felicità propria di Dio.

E allora quale sarà l'unione di Dio con l'anima? « Ad modum causae formalis » dicono oggi i Teologi. Ebbene, Chardon, al termine del capitolo, arriva proprio a questa stessa conclusione: la figliazione adottiva « n'est communiqué à l'âme sainte que par une certaine manière d'union externe et accidentelle, plus intime pourtant que tout ce que l'on peut penser d'intime, à savoir par le don de la grâce *justifiante*, laquelle l'établit et la fait véritablement enfant de Dieu; non comme principale forme actuelle de cette dignité, c'est plutôt comme le lien, le noeud et comme un moyen d'union de la principale forme, s'il m'est permise de la nommer ainsi, qui n'est autre chose que l'Esprit de Dieu (6), sa nature, sa substance et Dieu même » (III, II, 395).

Questa grazia la chiama giustificante e santificante, perchè ci fa partecipare alla natura di Dio e quindi alla santità divina (7). Chi è in

(6) Cfr. MARTINEZ G.: *Relacion entre la inhabilacion del Espiritu santo y los dones creados de la justificacion*, in: Estudios Eccl., Madrid 1935 (XIV), fasc. I, pp. 20-50: « que es al menos solidamente probable y aun mucho mas seguro que lo contrario, el pensar que en el order causal de los dones da la justificacion, es primero el Don increado que los creados, es antes la comunicacion y union de Dios con nosotros que la gracia santificante, virtudes infusas y dones del Espiritu santo; que Dios es el sol que ante todo brilla en nuestros corazones; y que nuestra santificacion habitual no es sino su bella irradiacion; que Dios es el divino molde en que nos vamos, y la justificacion la forma divina con que quedamos modelados » (pag. 50).

(7) La santità divina è « ipsum esse Dei » sotto l'aspetto speciale di Bene infinito, di Amore infinito alla infinita Bontà. Difatti « Deus necessarie vult se ipsum in quo residet essentialis necessaria sanctitas ... quod ad seipsum sanctitatis est amor perfectissimus, quo se ipso infinite diligit, unde procedens ab hoc amore vocatur Spiritus Sanctus ». Cfr. JANSSENS: *Praelectiones de Deo Uno*, t. II, pag. 238.

grazia è santo, è giusto, perchè la grazia difende contro il peccato, ripugna per sua natura al peccato (8). C'è quindi uno stretto rapporto tra la nostra giustificazione per l'infusione della grazia e la remissione dei peccati: « la seconde génération » come dice Chardon (9).

Tuttavia, dopo queste chiare espressioni, Chardon ha ancora dei testi nei quali sembra attribuire alla grazia « ut tale ens physicum » una certa causalità formale della filiazione adottiva. Noi dobbiamo, egli ci dice, « rien aimer de meilleur... que d'entrer en société avec un Dieu, par la participation de sa substance divine... afin que la grâce soit l'embellissement de notre âme, la forme, s'il faut ainsi dire, de sa filiation, la raison qui lui donne droit à l'héritage du ciel, l'origine et le principe des opérations et des actes de sa félicité, et, par-dessus tout, afin qu'elle fut comme le lien qui unit à nous, suressentiellement, cette essence suressentielle... » (III, III, 399).

Però queste espressioni si trovano in un capitolo nel quale Chardon ha intenzione di dimostrare che l'anima santa è unita per mezzo della grazia all'essere di Dio (III, III, 397). Prendiamo comunque atto anche di questo suo pensiero. Tuttavia ci sembra giustificato poter dire che, se nel primo trattenimento egli mette maggiormente in rilievo la grazia come ente fisico quale causa formale dell'adozione, nel terzo trattenimento (eccetto il cap. III) crede che sia proprio la grazia « ut fundamentum relationis ad Spiritum Sanctum inhabitantem » a compiere questa funzione. Ed oltre alle singole espressioni, vale tutta l'impostazione di questa parte della sua opera. Egli insiste nel terzo trattenimento nel ricercare i motivi per fondare la più intima unione a Dio, ed è appunto qui che dice che la vita divina ci vien partecipata dalla grazia formalmente come fondamento alla relazione di inabitazione. È evidente che una simile concezione della grazia ha un influsso più grande nella disposizione dell'anima alla vita mistica, ciò che forma la preoccupazione del III trattenimento. Tuttavia Chardon, pur avendola intuita ed esposta di preferenza proprio a questo scopo (10), non è stato esclusivo.

3°) Il significato della partecipazione alla natura divina.

Noi diciamo comunemente che la grazia santificante è una realtà accidentale, ossia una realtà che modifica un essere già esistente, facendo esistere l'anima in un modo nuovo, come partecipante, cioè, alla natura divina. Con ciò diciamo che la grazia non è Dio e neppure l'anima umana dotata di uno speciale rapporto a Dio, ma una realtà che ci fa consorti della natura divina. Come va intesa questa partecipazione alla natura

(8) Difatti, avendoci Dio comunicato il suo modo di conoscere e di amare che in Lui costituiscono la santità, noi pure saremo santi, ossia non potremo che aderire a Lui e non aderire alle creature (il peccato non è che l'opposto).

(9) La giustificazione che, secondo Chardon (cfr. nota 2), avviene per la grazia comunicataci da Cristo è essenzialmente opposta allo stato di peccato, perchè è la partecipazione a quel modo di conoscere e di amare che è la santità di Dio.

(10) « D'autant que la grâce fait que l'âme qu'elle sanctifie est élevée, par les propres opérations de sa connaissance et de son amour, jusqu'à cette souveraine grandeur d'atteindre Dieu et le toucher... les Personnes divines non seulement sont existantes, mais encore font leur habitation et leur demeure ». III, IV, 407.

divina? A che cosa di Dio ci fa partecipare? Perchè si distingue dalla partecipazione che altri esseri hanno dell' Essere supremo?

È più che probabile che Chardon non si sia posto nei nostri termini una simile domanda. Ciò però non toglie ad essa significato perchè egli si è imposto di riflettere sulla natura della grazia, sulle meraviglie di questo dono divino, e, nell'economia del suo lavoro, non rifugge dallo esporre i suoi approfondimenti della dottrina comune per trarne luce alle sue tesi. E difatti noi possiamo trovare dei testi, qualche volta anche contrastanti, che sono però un indice della sua riflessione sul problema da noi posto.

Una prima risposta è la seguente: « La grâce, qui est source de sainteté aux hommes et aux anges... Il nous la donne, non comme un don séparé de lui, ni comme une faveur détachée de la nature et de l'essence divine, de laquelle elle porte l'image, ni comme une grâce désunie des trois Personnes adorables, dont elle imite les productions aux opérations qui l'accompagnant et qui la suivent; mais il nous en fait part, conjointement avec la même substance créée, par le don des trois Personnes ineffables, le Père, le Fils et le Saint Esprit. Il nous la donne, dis-je, pour nous unir à sa majesté par une sorte d'union semblable à celle qui rend le Fils et le Saint Esprit, les nobles habitants du sein du Père et le Père inséparable des Personnes auxquelles il est principe de production, — afin —, dit Jésus, que les fidèles soient une même chose en nous... » (III, II, 393).

Riportiamo per intero questi testi, perchè risulti con evidenza il pensiero di Chardon. Per lui, con il dono ineffabile della grazia, si partecipa alla vita trinitaria ricevendo in noi stessi un modo di conoscere e un modo di amare Dio che riproduce realmente quella conoscenza e quell'amore che in Dio danno origine alla generazione del Verbo e alla processione dello Spirito Santo, ma « il y a pourtant cette difference que le Père est dans son Fils et le Fils dans son Père, et tout deux, conjointement, dans le Saint Esprit, et lui dedans le Père et le Fils, par identité de substance et en unité de même nature, sans aucun milieu. Mais Dieu demeure dedans les âmes saintes par le moyen de la grâce, qui est le lien et le noeud de l'union qu'il veut avoir avec elles. La grâce est une qualité, laquelle nous rend de même condition avec Dieu et nous jette dedans un même ordre avec sa nature créée, de laquelle elle est une très excellente imitation, et à l'ordre de laquelle elle appartient. Ce qui fait que nous entrons, par son moyen, en société avec les trois Personnes adorables de la Divinité, et que nous sommes dits être, par grâce, tout ce que Dieu est par nature » (III, II, 394).

Le tre Divine Persone si sono quindi donate a noi, continuando la loro intima vita (III, II, 393) e producendo in noi una realtà accidentale, la grazia. Essa ci fa partecipare alla natura divina in quanto è una riproduzione (in un modo finito, ma reale) di quella conoscenza e di quell'amore (III, IV, 408) che in Dio, sussistendo in un'unica natura, costituiscono appunto tre Persone distinte. Ecco a che cosa di Dio ci fa partecipare la grazia.

Però dopo questa prima risposta alla questione nostra, Chardon, trat-

tando di un altro argomento, ne dà un'altra: si direbbe che lo stesso ondeggiamento che esiste riguardo alla concezione della relazione tra il dono creato e l'increato circa gli effetti formali della grazia, si ritrova anche riguardo al modo di concepire il significato della partecipazione alla natura divina.

Dopo perciò aver detto che la grazia è una partecipazione reale alla natura propria di Dio Uno e Trino, ossia in quanto fondamento delle processioni divine, Chardon dice: la grazia « nous unit et joint réellement à sa propre substance » (III, III, 402). Bisogna chiedersi quindi ancora: a quale delle caratteristiche proprie dell' Essere divino? La grazia, egli dice, è « le lien qui unit à nous, suessentielllement, cette essence suessentielle », per divenire una stessa cosa per partecipazione, « avec cette raison incomprehensible par laquelle Dieu est cela même; il est sa toute-puissance, sa sagesse, son infinité, son immensité, son éternité et toute perfection » (III, III, 399).

È chiaro che con queste espressioni egli sostiene che la grazia ci dà la partecipazione a Dio come Essere sussistente. E non è il solo testo in favore di questa tesi. Ci si permetta di riportare anche il seguente, tanto importante per conoscere il suo pensiero:

« Le cose naturali imitano Dio nell'essere, nella vita, nell'intelligenza, in quanto queste cose gli sono comuni con le sue stesse creature « en un degré analogique et commun ». Tuttavia gli uomini e gli angeli partecipano all'essere soprannaturale in un modo divino, secondo che questi gradi di essere, di vita e di intelligenza convengono nel modo che è proprio solo di Dio, in quanto Egli è superiore a tutta la natura, in quanto Egli è in se stesso il Bene sovrano, e per dire in una parola che ha più dell'inesplicabile che del paradossale « selon qu'il est impaticipable »; vale a dire « en tant qu'il ne peut être participé dedans la nature d'aucune substance créée ou possible ». E ciò si verifica in tutte le creature intellettuali che sono attratte dalla grazia alla famiglia di Dio ed elevate all'essere divino (I, XXIV, 175).

È facile qui rilevare come non faccia nessun cenno alla partecipazione alla vita trinitaria, anzi parli di partecipazione analogica delle perfezioni assolute dell'essere da parte delle creature.

Sembra opportuno, per tentare di penetrare il suo pensiero (e non già per anticipare una valutazione dello stesso), richiamare qui il pensiero di Gardeil (11) perchè questi dà degli elementi che aiutano a comprendere il linguaggio, a volte difficoltoso, di Chardon.

Secondo questo insigne teologo moderno dell'inabitazione divina, per mettere in evidenza l'ufficio dinamico proprio alla grazia santificante, noi dobbiamo partire dall'essere ontologico della grazia stessa, che è una partecipazione formale dell'anima alla natura divina (12), ossia bisogna am-

(11) GARDEIL A. O. P.: *La structure de l'âme et l'esperience mystique*, Paris, Le-coffre, 1927, vol. II (370 segg.).

(12) Gardeli si chiede (pag. 371, ed. cit.): la partecipazione formale di Dio, propria alla grazia, aggiunge alla partecipazione formale di Dio per mezzo delle perfezioni assolute dell'Essere Increato, una virtù dinamica, tendente verso l'essenza divina come verso un oggetto specificatore? Perchè (pag. 376) la partecipazione formale per analogia alle perfezioni assolute, non è sufficiente: nessuna di queste partecipazioni

mettere che per grazia noi veniamo a partecipare a Dio alla maniera delle perfezioni formali analogiche, ma accentuandone il carattere formale, per un potere (virtus) di tendere efficacemente verso l'essenza divina, per afferrarla come un oggetto specificatore (13).

Orbene, sembra che anche Chardon ammetta un certo orientamento verso l'essenza divina, una virtù dinamica propria alla grazia per cui diviene unificante a Dio. Poichè la grazia è una meravigliosa imitazione dell'essenza increata di Dio « il est aisé à voir que ses communications n'ont point de mesure arrêtée » (III, IV, 404). « Car, ne se contentant point de nous donner la grâce, qui est une participation de son être, il nous a de plus voulu donner la participation de ses opérations. Par le premier don, il fait en nous la présence de sa grâce santifiante; et par le second, l'accroissement et l'accomplissement de cette grâce » (III, IV, 405).

In questa concezione la grazia è il mezzo che ha come scopo la presenza di Dio, in modo che se, per così dire, Dio non fosse già presente come autore dell'anima, lo sarebbe per mezzo della grazia. E Chardon nella sua descrizione delle meraviglie della grazia divina continua affermando: 1°) l'elevazione anche delle potenze dell'anima; 2°) la donazione da parte di Dio della partecipazione al suo Essere divino (dono creato); 3°) la donazione del suo Essere e della sua sostanza (dono increato); 4°) la partecipazione alle sue operazioni per mezzo delle missioni invisibili, che sono l'abbellimento delle facoltà dell'anima (14).

Le missioni invisibili non sono la fede e la carità, ma gli esemplari della fede e della carità (15); le processioni divine e immanenti sono la sorgente primitiva e il principio radicale delle nostre virtù infuse. Queste virtù infuse ci daranno quindi una rassomiglianza alle Persone divine, mentre la grazia ci dà una conformità alla natura comune alle tre Persone.

Da queste sue premesse, egli trae la logica conclusione: « Ora — egli dice — i doni soprannaturali della grazia che perfezionano l'intelletto e la volontà perchè si possa godere, in questa vita, di Dio come di un bene che ci è appropriato « par le don qu'il nous en fait en qualité d'objet de notre connaissance et de notre amour », non sono mai senza la presenza delle Persone infinite alle quali ci rendono simili; « ce qui fait que le Saint Esprit nous est donné avec la charité... De même faut-il dire que la Personne du Fils est envoyée conjointement à l'entendement avec les lumières de la grâce, par lesquelles nous lui sommes sembla-

saprebbe estrarre il soggetto creato, che la possiede, dall'essere naturale delle cose, e renderlo partecipante della vita divina e del suo principio. In se stesse esse non sono nulla di divino, mentre il cristiano è davvero divinizzato.

(13) Secondo Gardeil (o. c. pag. 377) la tendenza efficace verso l'oggetto non si comprende, in realtà, se questo oggetto non è in qualche modo presente al principio di questa tendenza per orientarla verso di lui stesso, e se la virtù che è questo principio non contiene qui già questo oggetto. « Senza dubbio vi sono altre perfezioni formali analogiche che tendono verso l'oggetto divino, come l'intelligenza e la volontà. Ma esse non saprebbero cogliere Dio che concependolo con l'aiuto di immagini, al più in concetti creati, finiti, e non in se stesso. La nostra anima ha una potenza passiva obbedenziale a ricevere altre capacità » (378).

(14) III, IV, 405: Ritorniamo su questi concetti nel capitolo: Grazia e inabitazione divina.

(15) III, IV, 406; cfr. anche III, II, 394.

bles... Par ainsi, tout l'homme devient l'image parfaite de la très glorieuse Trinité en la représentation de son être, par la grâce, et en l'imitation des productions éternelles par les opérations; l'essence de l'âme demeurant remplie de l'essence divine, et ses puissances des Personnes, de qui elle portent la ressemblance » (III, IV, 408-409).

Alla nostra precisa domanda: « a che cosa della natura di Dio la grazia ci fa partecipare? », Chardon avrebbe quindi probabilmente risposto così: la grazia ci fa partecipare all'essenza di Dio uno e trino orientandoci verso di Lui per unirci in tutti i modi possibili. Così noi partecipiamo per mezzo della grazia, a Dio in quanto è sussistente, proprio al suo Essere (siamo uniti al suo Essere, III, III, 397-403); a Dio in quanto fondamento delle processioni trinitarie (III, IV, 393-394); e, per mezzo della carità e della fede, alle processioni trinitarie (III, IV, 404-412).

Da qui nasce la relazione intima tra la grazia e la carità: l'una e l'altra hanno per fine l'unione a Dio il più profondamente possibile. Or bene, dice Chardon, ciò che regna in Dio è l'amore: l'amore essenziale comune alle tre Persone divine; l'amore nozionale per cui il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo; l'amore personale che è il termine della spirazione attiva, cioè lo Spirito Santo (16). L'amore poi che Dio ha per noi si distingue solo virtualmente dall'amore essenziale comune alle tre Persone e per il quale esse amano necessariamente la bontà divina: e l'amore a noi voluto da Dio è libero (17). Quindi la grazia, partecipazione alla natura di Dio, porta questa intrinseca orientazione a Dio Amore, che vuol abbracciare il più profondamente possibile.

« Et parce que tout amour tend à l'union et qu'à ce dessein il tâche de rendre celui qui aime présent à son objet », e l'amore di Dio non può avere ostacoli di nessuna sorta, poichè è onnipotente, « il ne saurait manquer de faire cette présence, de laquelle dépend l'union ineffable du Créateur avec sa créature ». E' per questo che, nel medesimo tempo che l'amore divino « touche notre esprit, l'Amour personnel qui dénomme la très glorieuse Trinité amoureuse et aimante, se donne conjointement et inséparablement à nous... et par ce don précieux, il fait qu'en l'unité de son amour, les deux Personnes adorables se trouvent parallèlement unies, afin que le même noeud qui étroit les Personnes divines en l'amour incréée, nous lie d'une manière incompréhensible à leur souveraineté, par le moyen pourtant d'un don créé ». Ciò fa sì che prima ancora che l'anima santa produca un atto di amore di Dio, « elle possède déjà, par l'habitude de la charité, l'objet de son amour, par une manière de présence très intime et secrète » (I, XI, 85-86).

E ne gioisce, partecipando della gioia che è, nell'eternità, « l'accomplissement des processions divines et immanentes » (I, XI, 86).

Possiamo quindi concludere (tentando di dare una visione unitaria e sintetica del suo insegnamento): la grazia secondo Chardon ha per scopo l'unione, e tutto quanto dice ordine all'unione egli ve lo attribuisce: la grazia è quindi unificante; è « ex unitate Trinitatis proveniens et ad illam conjungens ».

(16) I, XXIX, 215; I, VIII, 72.

(17) I, XXIX, 216.

E perchè questa soluzione non appaia una visione personale che non rispecchi il suo pensiero, si rileggano queste sue precise parole. Dio, egli dice, ci rende partecipi di tutto ciò che Egli possiede « par les productions éternelles des mêmes Personnes incréées, qui commencent à demeurer présentes et se rendre adorables et aimables, tout ensemble, dedans la créature, afin qu'elle ait une ressemblance très accomplie à leur être par la grâce, à leurs attributs par les vertus surnaturelles et à elles-mêmes, considérées en leurs propriétés, principes de distinction entre elles, par leurs missions invisibles; et que, par ce moyen, Dieu se communique à l'homme par tous les moyens imaginables, qui épuisent, s'il m'est permise de dire, tout son pouvoir » (III, IV, 406).

Possiamo dire che questo concetto della grazia come unificante sia quello che spiega tutte le caratteristiche che Chardon ha attribuito alla grazia. Nel corso della ricerca verificheremo se è questo il concetto che dà unità alla sua opera, rimandando l'esame del suo valore al termine di questo studio.

Prima però di trattare della « Persona Mistica » di Cristo, vogliamo fermare un po' la nostra attenzione sulle speculazioni di Chardon sul fatto che la grazia abituale di Gesù non fa di Lui un figlio adottivo (essendo già figlio naturale), mentre diventa per noi principio di adozione.

4°) *L'affinità divina di Maria e il primato nella figliazione adottiva.*

Chardon ha assegnato a Maria un ordine particolare nella grazia, un posto di privilegio nel Corpo Mistico, da cui ha derivato anche un posto di privilegio nella partecipazione alla croce. Vediamo ora quali sono questi nuovi privilegi di Maria.

1°) Maria è un'opera ammirabile della grazia, opera che esaurisce in un certo qual modo l'onnipotenza di Dio (18). Tutte le grandezze di Maria sono fondate sulla convenienza che hanno con la divina maternità (I, XXIV, 174). Essa fa parte, come creatura, dell'ordine soprannaturale per mezzo della grazia, però la sua divina maternità la pone in una posizione singolare. Chardon concepisce Maria come facente un ordine a sé stante (19): Essa non è tolta fuori dalla grazia comune, ma, come « mère de Dieu, entre dedans cet état surnaturel en un degré suréminent qui ne se communique à aucune autre créature et qui distingue Dieu par nature, d'avec Dieu par participation » (I, XXV, 175).

Quale sarà quest'ordine che Maria occupa tutta sola? È necessario che Lei sola sia « un Dieu par affinité, puisque les liens vénérables qui la rendent mère touchent les confins de la Divinité, pour parler aux termes de la théologie » (I, XXIV, 176).

L'espressione: « Dieu par affinité » può avere per noi un senso strano, esagerato; secondo Chardon, invece, serve per comprendere il posto più che speciale che Maria ha tra le membra del Corpo Mistico, perchè la

(18) « Il l'a fait telle qu'il ne saurait produire de plus excellent en l'ordre des purs effets ». I, XXIV, 173.

(19) Cfr. I, XXIV, 175 ed anche: *Méditations sur la Passion*, ed. cit., CCCXXXVIII, 597. Egli qui fa uso del noto linguaggio berulliano. A questo proposito cfr.: BREMOND H.: *Histoire littéraire etc.*, vol. III « *La conquête mystique. L'école française* » passim.

grazia comune costituisce solo dei figli adottivi, mentre « la grâce singulière de Marie dit plus que cela: à savoir un affinité avec Dieu » (I, XXV, 176). Quest'ultima affermazione: « Maria ha una affinità con Dio », è stata usata anche da S. Tommaso (20), dal Gaetano (21) ed ancora viene riportata dai Teologi moderni (22), senza però giungere a dire, come Chardon, Maria « Dio per affinità ».

2°) Chardon però insegna chiaramente che l'affinità di Maria con Dio non elimina la filiazione adottiva, « au contraire, bien loin de la détruire, elle la perfectionne avec bien plus d'éclat ». Solo quindi la filiazione adottiva rende Maria *formaliter sancta*, mentre l'affinità divina rimane una grazia gratis data: « comme fille adoptive, elle est prédestinée à la grâce et à la gloire, et comme ayant affinité, elle est prédestinée pour être Mère de Dieu » (I, XXIV, 176) (23).

Tuttavia, se le grandezze dell'affinità divina non tolgono Maria dalla condizione di figlia adottiva di Dio, Essa occuperà tra i figli di Dio un posto tutto speciale. Chardon per mostrare come Maria abbia il primato nella filiazione adottiva, sviluppa largamente questo tema: Ella ha il primato in luogo di suo Figlio (I, XXIV, 177), dove la grazia non ha potuto raggiungere questo particolare effetto, essendo Gesù Figlio naturale di Dio.

Egli introduce perciò una distinzione tra sorgente della grazia della filiazione adottiva, che è Gesù, e primato, che è posseduto da Maria (24). « Ce sont deux propositions bien différentes, de dire: être source première de la grâce d'adoption et être premier en la filiation adoptive »; difatti, l'una riguarda la causa e l'altra l'effetto. « C'est pourquoi celle-la est propre à Jésus et non point à Marie, celle-ci appartient à Marie et ne peut du tout se vérifier de Jésus » (I, XXV, 180).

E pur ritenendo egli che Gesù abbia operato ciò di proposito per onorare sua Madre, non osa però dare per certa questa sua deduzione (I, XXV, 182).

Comunque, non potendosi questo primato affermare in Gesù, « et s'é-tante déchargé sur celle qui le touche toute seule par affinité », Maria « doit aussi recevoir en son sein une grâce digne d'établir dedans une pure créature, la primauté de la filiation adoptive qui devait paraître en un Homme-Dieu, si elle n'eût point été absorbée ou occupée par la filiation naturelle » (I, XXV, 183-184).

Per approfondire il significato di queste espressioni di Chardon attorno al posto che Maria occupa nell'ordine della grazia, sembrerebbe

(20) S. THOM.: *S. Theol.*, II II, q. 103, a. 4, ad 2.

(21) CAJETANUS: *Comm. in II II P.*, q. 103, a. 4.

(22) Cfr. ROSCHINI: *Mariologia*, Ancora, Milano, 1942, vol. II, pag. 265; *De relationibus B. Virginis Mariae ad Deum*: « ratione enim maternitatis divinae, B. Virgo... fit consanguinea Christi et affinis Deo, ita ut iuridice in Dei familiam inseritur et ideo etiam quendam naturae communitatem cum Deo suscipere debet, i. e. participationem divinae naturae seu gratiam sanctificantem ». Anche LENNERZ: *De gratia Mariae Virginis initiali*, pag. 17 del Trattato: *De B. Virgine*, Romae, Gregoriana, cita il Suarez (*De mysteriis vitae Christi*, disp. I, Sect. 2) che ricorda S. Tommaso e il Gaetano, e dice « vix possunt haec Dei maternitas et filiatio adoptiva comparari, sunt enim diversorum ordinum et mutuo sese quodammodo excedunt ».

(23) Cfr. LENNERZ: *o. c.*, pag. 16: Ripalda avrebbe sostenuto che l'affinità rendeva Maria « formaliter sancta ».

(24) I, XXIV, 178; I, XXIV, 179; I, XIX, 141.

opportuno fare un tentativo di confronto con il Cardinal Gaetano (25). Tuttavia anche il grande commentatore di S. Tommaso non si diffonde sul concetto dell'affinità di Maria ed ama la sobrietà nel discorrere sia della grazia (26) come dei dolori di Maria (27), mentre Chardon innalza Maria nella grazia proprio per poter affermare una esigenza particolare della Madre di Dio a partecipare alla Croce di Gesù (28).

Una maggiore consonanza di spirito e di terminologia c'è, su questo punto, tra Chardon e la scuola Francese, la quale non rifugge da simili paradossi ed ama discutere sui concetti di ordine particolare, stato particolare, primati, ecc. (29). Però il linguaggio di questi mistici non porta eccessiva chiarezza a quello di Chardon, e non vale quindi la pena di istituire un esame comparativo per chiarificare i concetti, mentre, allo scopo di precisarne l'origine, questo esame deve essere fatto in sede di valutazione storica.

Rimane solo accertato che Chardon, con queste sue affermazioni, ha voluto assegnare un posto di privilegio a Maria tra le membra del Corpo Mistico. Questa sua « parentela » con Dio fondata nella sua maternità, non le dà solo il diritto di avere il primato nell'ordine dei figli adottivi, ma anche d'averne, per Chardon, un altro molto significativo: il primato nel dolore. L'Immacolata è l'Addolorata perchè il primato nella grazia vuole il primato nella Croce.

5°) Altri particolari aspetti della grazia.

Prima di trattare in esteso della persona mistica di Cristo, effetto formale della grazia di adozione che i cristiani partecipano da Gesù, è bene fermare ancora per poco l'attenzione su particolari aspetti della grazia creata quale ci è presentata da Chardon.

(25) Così commenta il Gaetano l'art. 4° della q. 103 della II II: « In responsione ad secundum nota quod coniunctio secundum carnalem consanguineitatem ad humanitatem assumptam a Verbo Dei, vocatur in littera affinitas ad Deum. Ita quod consanguinei Christi in quantum homo sunt affines Dei, ea ratione qua Deus deitatis est nomen. Quae nulli est consanguinea: sed natura humana ab extra ad deitatis fines attigit, quasi uxor ab extra adveniens in thalamo virginalis. Et ideo Genitrix illius affinis Deo constituta dicitur. Non omnibus huiusmodi affinitibus hyperdulia debetur... sed soli B. Virgini quae sola ad fines Deitatis propria operatione naturali attigit dum Deum concepit, peperit, genuit et lacte proprio pavit ».

(26) Cfr. *Comm. in III P.*, q. VII, a. 10, ad 1, n. III: « Et haec nota contra loquaces et gratiam B. V. extendentes ad omnes effectus gratiae; quasi Matris Dei laus indigeat nostris pro voluntate, non ratione, laudibus, sub quadam pietatis specie ». Chardon ama invece dire ad es.: « L'amour de Marie a une sorte d'affinité avec la Personne du Saint-Esprit ». I, XXIX, 218.

(27) Cfr. CONGAR M. S. J.: *Cajetan et la dévotion à la compassion de Marie*; l'opuscolo: *De Spasmo in Vie Spirituelle*, 1934, 142 ss.: alla domanda di un Cardinale che l'aveva consultato circa l'indulgenza da concedere per detta festa, egli rispose il 17 luglio 1506 negativamente. E combatte detta festa perchè lo svenimento di Maria non è autentico; perciò propone di cambiare titolo alla festa. Nell'opuscolo, e più ancora nel commento alla terza parte della S. Theol. q. 27, egli non sottolinea l'idea della compassione a Cristo (In S. Tommaso non appare neppure nella II II, q. 82 a. 4, ad 1): « notare, garruli praedicatores Passionis Christi, tot foemineos clamores, motus, etc. attribuentes B. V. in dolore passionis. Pensate Verba Basilii! » etc. Però nel 1508, quando fu eletto Generale dei P. Predicatori fu introdotta nel Messale Domenicano come festa straordinaria quella « De Pietate B. V. M. ».

(28) Cfr. il capitolo « Grazia e Croce ».

(29) Cfr. BREMOND H.: *o. c.*, vol. III.

1°) Anzitutto Chardon pone una strettissima relazione tra la grazia e la carità, tanto che molte volte parla della grazia e della carità indifferentemente. Perciò gli stessi effetti attribuiti alla grazia lo sono pure alla carità e viceversa (30).

Vien logica quindi la domanda: Chardon ammette la distinzione reale tra la grazia e la carità? I Teologi che fanno coincidere la grazia con la carità conseguentemente insegnano che la grazia è ricevuta nella volontà. Se invece ne ammettono la distinzione è chiaro che la grazia sarà ricevuta nell'essenza dell'anima, mentre la carità (con le altre virtù) nelle potenze. E la grazia non sarà un abito immediatamente operativo ma, come si suol dire, un abito sostantivo, che immediatamente perfeziona la stessa sostanza, la natura dell'anima. Ora Chardon, dopo aver affermato che « la grâce est une admirable imitation de l'essence incréée de Dieu » (III, IV, 404), « une participation de sa substance divine » (31), non esita a mettere in evidenza che, se la grazia perfeziona l'essenza dell'anima, le virtù perfezionano le potenze (32), e la carità perfeziona proprio la volontà: la carità, egli dice, « fait sa demeure en la volonté qu'il perfectionne » (III, XXIV, 508). D'altra parte egli ha tutto un capitolo su questo tema: l'anima santa è unita a Dio, per mezzo della grazia al suo essere, per mezzo delle virtù soprannaturali ai suoi attributi (33). Sembra quindi che egli si schieri con i teologi che ammettono una distinzione reale, pur sottolineandone l'intima connessione.

2°) Un altro aspetto interessante dobbiamo rilevare nella concezione della grazia di Chardon. Egli, cedendo un poco alle preoccupazioni del suo tempo, si è lasciato trarre dal desiderio di mostrare quei segni che rivelano all'anima la presenza della grazia, che ne diano, cioè, una certa esperienza dell'esistenza (34). Il segno della presenza, per sè, è la gioia prodotta dallo Spirito Santo. E Chardon, che pure scrive per dimostrare che la croce è inseparabile dalla grazia, non dimentica affatto questa verità: « Une des marques de la présence de la grâce, c'est ce témoignage, que le Saint Esprit rend à la conscience, que l'on est enfant de Dieu, et hériter de sa gloire; ce qui cause, au milieu de l'âme, cette paix très

(30) Cfr. in particolare I, XXIV, 174; II, XIV, 344; e soprattutto il III Trattenimento, dove Chardon, parlando dello sviluppo dello stato di grazia, parla continuamente in termini di carità e di amore.

(31) III, VII, 430; cfr. tutto il capitolo III del 3° Trattenimento (397-403).

(32) « L'âme sainte unie à Dieu, par la grâce à son être, et par les vertus surnaturelles à ses attributs » (397-403).

(33) Cfr. III, III, 397-403. Cfr. anche il paragrafo II di questo studio, soprattutto dove si tratta dell'effetto formale della grazia creata in relazione alla grazia increata. E' evidente che la forma della figliazione non è precisamente la carità, ma la stessa grazia santificante.

(34) Cfr. FLORAND O. P.: *La Croix de Jésus et la critique*, in *La Vie Spirituelle*, Supp. Janvier 1939 (33-43), il quale riconosce che Congar (*La Croix de Jésus de Louis Chardon*, in *La Vie Sp.* 1934, supp. 42-57) e Régamey P. R.: (*La Croix du Christ et celle du chrétien*, in *Revue des Jeunes*, Fevr. 1938, 135-148) hanno ragione di rimproverare a Chardon la tendenza di vedere la grazia attraverso i suoi segni. Cfr. anche: OLAZARAN J.: *La controversia « Soto - Catarino - Vega » sobre la entez de la gracia*, in *Est. Eccl.* 16, (1942) 145-184. Del resto S. Tommaso nella I II, q. 102, a. 5: « Utrum homo possit scire se habere gratiam », risponde: « Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa; (perciò chi ha la grazia) per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est ».

douce et très suave, laquelle, comme dit le divin Apôtre, surmonte tous les sentiments, d'où résulte une joie spirituelle dont le principe, le mouvement, le progrès et la fin sont dans Dieu, qui rend l'esprit aimant et aimé » (II, XIV, 341-342).

Egli perciò dà sovente alla grazia l'appellativo di « sensibile » (35), intendendo significare con esso l'esperienza quasi sensibile che si può avere della grazia, tanto santificante quanto attuale. Di preferenza però lo dà alla grazia santificante (II, I, 260), ed anzi tutto il cap. XIV del II° trattenimento è su questo tema: « Croix spirituelles en la désolation de l'âme sainte qui ne fait plus d'expérience sensible de la résidence et de la présence de Dieu par la grâce » (340-345). Difatti una delle più tormentose sofferenze per le anime sante è data dal fatto che non fanno più esperienza della grazia (II, XIV, 342), tanto che « il leur est avis qu'elles sont bien éloignées de sa présence » (II, XIV, 344).

L'appellativo di « sensibile » dato alla grazia lascia vedere che si tratta di una particolare dote della grazia, disposta da Dio, che quando vuole Egli può quindi sospendere, lasciando l'anima « dedans la nudité de la grâce » (I, XVIII, 132).

Chardon parla ancora di tormento causato nell'anima per la privazione delle consolazioni divine e per « la suspension des grâces sensibles » (II, I, 258); di purificazioni intellettuali che mettono alla prova lo spirito oltre ciò che solitamente può sopportare con le forze naturali e « par les aides ordinaires de la grâce sensible » (II, XVI, 357): e sono « croci » dello spirito fra le più terribili.

È il « sole divino » che « s'éclipse sur eux et... retienne les douces influences de ses lumières amoureuses » (II, XIV, 340), che tuttavia non del tutto scompare (III, XVI, 469).

Come si compia questa « sospensione » della gioia sensibile che solitamente dovrebbe accompagnare la presenza della grazia, non è possibile dirlo con esattezza, perchè come « l'entendement humaine a trop peu de lumière pour entendre toutes les façons que la sagesse infinie de Dieu invente pour communiquer ses grâces, il ne peut aussi s'imaginer les moyens dont il se sert pour les retirer et pour les suspendre » (II, I, 259).

Una conclusione però è importante: la grazia per sè produce gioia e consolazione. Dio può sospendere questo effetto perchè abbia ad avere prevalenza l'altro: quello crocifiggente. Dio è arbitro degli effetti della grazia.

La grazia, qualità creata, distinta dalla carità (pur essendo sempre ad essa unita) e che si accompagna al dono della inabitazione divina, produrrà quindi nell'anima non soltanto degli effetti formali che sorpassano il nostro intendimento, ma anche delle inclinazioni sulle quali Chardon metterà, secondo le sue preferenze, l'accento per consolare le anime sante.

(Continua).

LINO MANGINI

(35) II, I, 258; 260: « Nous pouvons bien avoir quelque connaissance de la présence de la grâce sensible » ecc.

* * *

ESTETICA FREUDIANA

La manifestazione artistica è sempre espressione tipica del tempo in cui sorge. E' logico perciò che l'arte del nostro secolo risenta delle incertezze spirituali e delle angosce morali di un'epoca tormentata quale è quella in cui viviamo. Ed è inevitabile su di essa l'influsso della psicanalisi. Questo movimento psicologico atto a indagare gli istinti e le loro più occulte o palesi manifestazioni doveva per necessità di eventi riflettersi sulle manifestazioni spesso nevrotiche della nostra inquieta attività estetica e per influenzarla direttamente (nell'opera d'arte) e per giustificarla (nella critica).

E' indubbio che essa ha creato un clima spirituale capace di influire su autori e critici spesso in maniera addirittura decisiva. E' ormai comune termine giornalistico la frase « complesso di inferiorità » che, pur non essendo di Freud, ma del discepolo Adler, è quasi la parola d'ordine del sistema psicanalitico. Il cinematografo non si è lasciato perdere l'occasione di aumentare la possibilità dei suoi temi, presentandoci sullo schermo complessi e sogni simbolici. E per salire ad un grado più eminentemente artistico, possiamo asserire che alcuni degli autori più popolari del nostro tempo sarebbero addirittura inconcepibili senza l'apporto della psicanalisi alla scienza psicologica odierna. Lawrence, autore di opere anche troppo famose quali « Figli e amanti » e « L'amante di Lady Chatterley » trae dalla psicanalisi lo spunto per la sua polemica per la liberazione della vita sessuale dalle inibizioni della vita sociale e l'affermazione trionfante dell'istinto.

O' Neill, che è senza dubbio la personalità più eminente del teatro americano, introduce sulla scena monologhi interiori (come in « Strano interludio ») e scene di incesti e odii familiari (come in « Il lutto si adice ad Elettra ») dimostrando di aver subito l'influenza della psicanalisi non solo nella caratterizzazione dei suoi personaggi ma anche nella tecnica delle sue opere. Joyce tende alla determinazione di un momento di vita dei suoi personaggi attraverso le associazioni, i ricordi e le ripercussioni psichiche, e dà all'inconscio il posto di maggiore rilievo nella presentazione estetica.

Stefan Zweig, il brillante saggista tedesco, ha usato della psicanalisi con grande intelligenza per chiarire la struttura psichica dei suoi personaggi e ha dedicato a Freud uno dei migliori dei suoi saggi.

Così Thomas Mann, Franz Kafka, Arthur Schnitzler, Aldous Huxley hanno nella loro produzione affrontato temi di indubbia origine psicanalitica.

Una delle migliori opere della moderna narrativa italiana: « La coscienza di Zeno », di Italo Svevo, rivela nel soggetto e nella tecnica la chiara influenza freudiana che l'autore, in quanto triestino, poté risentire prima degli altri narratori italiani. E alla psicanalisi si rifece senza dubbio uno dei più caratteristici atteggiamenti artistici del nostro tempo: il surrealismo, nella valutazione dell'inconscio, nella aspirazione a rompere ogni

contatto col cosciente ed il razionale, anche se, come acutamente mostrò il Servadio nei suoi due saggi sul surrealismo, dal 1931 contravvenni alla freudiana esigenza di sublimazione nel processo creativo. Contraddizione questa intrinseca al movimento che portò alla secessione di alcuni dei suoi più eminenti rappresentanti, quali Louis Aragon e Paul Eluard.

Considerando accanto all'influenza direttamente esercitata dalla psicanalisi *sulla creazione artistica*, il suo *influsso sulla critica*, dobbiamo anzitutto precisare, come giustamente osserva il Musatti, che se il metodo psicanalitico consente di approfondire l'interpretazione psicologica degli elementi determinanti la creazione artistica, non porta però un valido contributo all'indagine estetica. Dobbiamo aggiungere però che se, come talvolta accade, esso aiuta a comprendere la psiche dell'artista, questa medesima comprensione può portare un contributo alla stessa critica estetica.

Molti saggi su vari letterati ed artisti furono pubblicati nelle diverse riviste psicanalitiche, specialmente nel periodico *Imago* che dal 1912 allo scoppio della guerra si occupò delle applicazioni non terapeutiche della psicanalisi.

In Italia, furono pubblicati gli interessanti saggi del Perrotti sulla creazione musicale e la psicologia dell'artista e del Servadio (oltre a quelli citati sul surrealismo) sul motivo della fata nelle fiabe, su un disegno animato di Walt Disney, ecc.

All'estero, ai saggi dello stesso Freud, debbono aggiungersi tra i più noti quello del Jones che completò il saggio freudiano su Amleto, di Rank e Sachs sulla personalità essenziale dell'artista, di Abraham sul Segantini, di Marie Bonaparte su G. A. Poe, del Laforgue sulla nevrosi di Baudelaire.

Dopo tante elaborazioni originali, era inevitabile un processo di revisione e questo è stato compiuto negli ultimi anni, particolarmente in Inghilterra. Questo processo ha spostato la visione tradizionale della psicanalisi dall'importanza data alle tendenze rimosse e al loro simbolismo al rilievo dato al momento difensivo della creazione artistica per cui la opera d'arte appare quasi la protezione dell'Io dai moti primitivi e irrazionali dell'inconscio.

Data quindi l'innegabile importanza della psicanalisi sul clima artistico del nostro tempo, data anche questa esigenza di revisione che si è ora affacciata, è interessante vedere quali siano a questo proposito le idee del fondatore della psicanalisi sulla natura intima dell'attività estetica in quanto esse possono aiutarci a comprendere le frequenti morbosità nevrotiche di molte manifestazioni artistiche del nostro tempo e l'intellettualistico sforzo della critica per giustificarle.

Non ci impegniamo naturalmente in una critica esauriente delle teorie estetiche freudiane poichè questo implicherebbe un esame completo del sistema psicanalitico, cosa qui impossibile. Lo scopo di queste note vuole essere puramente chiarificatore della posizione estetica freudiana e presuppone nel lettore la conoscenza delle nozioni fondamentali della psicanalisi. Chi sia del tutto all'oscuro dell'argomento potrà leggere una breve, ma chiara esposizione del sistema psicanalitico nella rivista « Aggiornamenti sociali » (1952 - N. 7, 8, 9), dove troverà anche gli estremi biblio-

grafici delle opere più recenti sull'argomento. Fondamentale tra queste il « Trattato di psicanalisi » del Musatti (Einaudi, 1950).

Rimandiamo comunque il lettore che desiderasse un ampio esame critico dal punto di vista cattolico della psicanalisi alla nota opera del Dalbiez: « La methode Psycanalitique et la doctrine Freudienne ».

Fondamentale per la visione estetica freudiana resta ancora il libro di Charles Baudouin: « La Psychanalyse de l'art » (Paris 1929), che chiarisce la posizione filosofica delle teorie estetiche freudiane che, malgrado la loro evidente superficialità, erano destinate ad avere tanta influenza sulla nostra visione estetica.

* * *

Freud ha dichiarato di non essere un vero conoscitore d'arte.

« Io ho sovente notato — egli dice — che di un'opera d'arte mi attirava più che la qualità della sua forma e della sua tecnica il suo fondo », e aggiunge di riconoscere in sé un difetto di giusta valutazione dei mezzi espressivi e dei loro effetti, cioè infine di gusto estetico nel senso moderno. Anche nel fatto artistico egli non può riconoscere che il fenomeno psichico. A Freud interessa di cogliere l'enigma della emozione che ha provocato l'opera d'arte perchè questa emozione gli rivela la profonda essenza del subcosciente dove si svolge la personalità creatrice. E l'applicazione più chiara del metodo psicanalitico l'hanno data quei critici che, seguendone fedelmente le teorie, non hanno dato una sintesi chiara e rivelatrice delle opere esaminate, ma hanno assommato minute sfumature che potrebbero costituire un trattato di psicologia.

Naturalmente, come osserva Jung, a questa forma di ricerca è sottoposta quella parte dell'estetica che comprende i processi di formazione artistica, ma non quella che rappresenta l'essenza stessa dell'arte.

Questo ammette lo stesso Freud riconoscendosi incapace di definire la natura del gioco artistico e riconoscendo perciò i limiti della sua estetica, « Disgraziatamente — egli dice — di fronte al problema del poeta l'analisi deve deporre le armi ». Il metodo di indagine psicanalitica della opera d'arte si restringe a qualche rivelazione sui mezzi di cui l'artista si serve per creare la sua opera, sui bisogni che spingono la sua fantasia alla creazione di un mondo fittizio di immagini.

Connaturata in noi è la convinzione che la poesia sia un sogno, un meraviglioso delirio. Il poeta è invasato; nell'antichità egli invocava le Muse, e Platone diceva: « il poeta non canta se non è pieno di Dio ».

Da Platone discenderà poi la suggestiva concezione del Fanciullino Pascoliano. Sempre è parso che il canto sgorgasse dall'animo del poeta come qualcosa di estraneo. « Et quod temptabam scribere versus erat », dice Ovidio in una delle sue più note elegie, mentre innumerevoli altri autori confessano di aver subito lo stesso fenomeno.

Tra le tante ammissioni di questo genere significativa è quella del già citato romanziere inglese Lawrence tolta a una lettera giovanile e contenuta nella prefazione al romanzo « Figli e amanti »: « Sto scrivendo un romanzo che non sono riuscito a dominare. Eccomi, maledetto sia, a pa-

gina 145 e non ho ancora capito bene che senso abbia. F. dice che è buono, ma è come un romanzo in una lingua straniera, che non conosca bene, a mala pena riesco a capire di che si tratta ».

Si sa che molti poeti componevano le loro opere in uno stato di semi ipnotismo, che altri ricorrevano all'uso di alcoolici o stupefacenti per sopprimere i freni della coscienza e abbandonarsi alla libertà dell'ispirazione. Platone nello *Jone* descrive questa situazione quasi patologica dello spirito umano, Freud e la psicanalisi spiegano questo fenomeno affermando l'indiscussa importanza dell'inconscio che soffoca la personalità cosciente dell'artista, condizionandone la creazione alle sue insopprimibili esigenze.

Una interpretazione, per così dire, psichiatrica dell'arte c'era già stata con la scuola medico-sociologica del Lombroso che aveva trovato un'analogia fra la natura del genio e quella dell'idea fissa e aveva sostenuto la decisiva importanza dell'incosciente. Freud, pur senza mai affrontare una trattazione sistematica di estetica psicanalitica ed evitando in genere problemi eminentemente filosofici, proseguì l'opera del Lombroso e tornò spesso sul tema dell'arte. Così nelle ipotesi della catarsi, dell'eroticismo dell'arte e del simbolismo egli trova non pochi punti di contatto fra l'arte e la nevrosi, sottomettendo alle stesse leggi, facendo dipendere dagli stessi complessi sia i fenomeni artistici che i fenomeni nevrotici, entrambi derivanti dall'incosciente.

Ma giustamente, scrive Jung: « Il profano intelligente deve ben guardarsi dal confondere l'arte con un fenomeno morboso, anche se spesso la opera d'arte è condizionata a fenomeni psicologici che ricordano la nevrosi ». Questo è un fatto molto normale, dato che particolari stati psicologici si riscontrano in tutti gli individui che si trovino nelle stesse particolari condizioni di vita producendo, s'intende, in ciascuno di essi la reazione che la sua personalità può e sa dare.

Molto spesso l'estetica psicanalitica cade nella psicologia umana generale e trae da questa poco felice impostazione conclusioni grossolane.

La psicanalisi — osserva ancora Jung, che in molti argomenti smorza il dogmatismo eccessivo del suo maestro — dovrebbe togliere ogni pregiudizio di carattere medico, nell'esame dell'opera d'arte, perchè « l'arte non è una malattia ». Lo psicologo non deve curarsi di quali siano le condizioni umane che hanno preceduto l'opera d'arte. Ciò è superfluo.

Deve invece saper trovare il senso profondo dell'opera stessa.

La causalità personale ha rapporto con l'opera creata come il terreno con la pianta che nasce su di esso. Certo è importante conoscerne la struttura organica, ma ciò non basta a conoscere quanto di essenziale c'è nella pianta.

La conclusione dell'estetica freudiana è stata quella di avere quasi in ogni caso portato a fuoco quello che era l'elemento marginale, di aver cioè trasformato l'analisi della creazione in un'analisi dell'incosciente, a cui l'artista, creando, regredisce e dove si sublimano gli istinti.

L'estetica di Benedetto Croce prescinde dalle cause; il suo è un moto istintivo, un balzo dal sentimento distaccato da ogni altra realtà che non sia quello medesimo. Freud è meno disinteressato; concede che il poeta giochi con le immagini, ma l'ispirazione è per lui qualcosa di utilitario;

ciò che muove il poeta non è un sentimento che balzi dall'animo intuitivo, quanto una scarica di quegli istinti dell'Eros che non si dissolvono all'atto della sublimazione, riaffermando con nuova potenza il desiderio iniziale.

* * *

L'estetica freudiana ha inizio dall'opera sul *motto di spirito* che egli, in armonia con Karl Groos, studioso del gioco del fanciullo, considera come forma di attività ludica. Il bambino, contrariamente all'adulto che subordina la sua condotta alle convenzioni sociali, agisce con piena spontaneità. A questa spontaneità l'uomo deve talvolta tornare, per scaricare la faticosa tensione a cui è costretto. Egli ha ogni tanto bisogno di pensare a vuoto, di esercitare le attività mentali e verbali senz'altro fine che l'attività stessa. Il carattere ludico del motto di spirito permette a Freud l'ipotesi che il piacere dell'attività come tale, prescindente da ogni risultato utile, sia una *conditio sine qua non* di ogni rappresentazione estetica. E data questa premessa, la spiegazione delle domande presupposte dal fenomeno artistico vengono ancora dalla psicologia dell'infanzia. Il fanciullo che gioca è assorbito nel suo gioco come un adulto nel suo lavoro. Il mondo del suo gioco è per lui una viva realtà, ma l'illusione non dura a lungo; l'adolescenza si desta dalle visioni fantastiche dell'infanzia, accorgendosi che la realtà è ben diversa da quella da lui immaginata.

Sorge allora la fantasia, a compensare quel piacere che prima era ottenuto col gioco, a porgere sollievo alla delusione della vita, a realizzare quei desideri che la realtà vieta di soddisfare.

L'attività estetica si presenta così come mezzo indiretto di soddisfazione dei desideri repressi in analogia al gioco del fanciullo e al delirio del nevrotico, dove il soggetto finge il mondo che vorrebbe e non può avere; solo che l'artista obiettiva e concreta questo mondo nella sua opera. L'accostamento dell'arte al gioco è una delle idee classiche dell'estetica, associata al grande nome di Schiller.

Il gioco, come il sogno, ha una parte di attività immaginaria, una dislocazione per cui l'interesse si volge ad oggetti che hanno lontana analogia con quelli intesi. Ma se il sogno è volto al mondo dell'immagine e il gioco al mondo esteriore, l'arte è una via di mezzo, un sogno che cerca di stabilire un mezzo di comunicazione con l'oggetto. Se il gioco manifesta in maniera abituale e il sogno in maniera accidentale le dislocazioni ludiche, l'arte le ripete meno costantemente del gioco, ma più nettamente del sogno. Ma Freud insiste soprattutto sulle analogie tra la vita psicologica del nevropatico e quella del primitivo; analogia ben spiegabile con la sua dottrina che fa dipendere tutta la vita psichica dagli istinti primitivi. Per comprendere come avvenga la trasfigurazione dei pensieri e dei sentimenti rimossi nell'opera d'arte bisogna ricorrere a quel processo di sublimazione con cui Freud cerca di giustificare le manifestazioni più elevate dello spirito umano.

La libido, cioè quella costante aspirazione al piacere sessuale che per Freud è la molla di ogni azione umana, desessualizzandosi si trasforma

in potenzialità di valori artistici, sociali, economici; non si abbassa l'arte riconoscendovi una energia sessuale, ma si innalza l'energia sessuale vedendo in essa la capacità di trasformarsi in forme tanto alte da avere un fondamentale valore sociale e da perdere il primitivo egoismo.

Ogni sublimazione ha un'utile funzione biologica, perchè scarica le energie accumulate, facendo affluire la pressione perturbatrice in una soddisfazione sostitutiva.

L'arte è un mezzo di liberazione più felice del sogno, poichè non è incomunicabile ma accessibile agli altri. Rinnovando perpetuamente una elevatissima forma di catarsi diviene mezzo di espressione, linguaggio.

Già Aristotele aveva visto un fine etico nella tragedia. Notando che le drammatiche vicende rappresentate sulla scena suscitano vivissime sensazioni di pietà e di terrore in quelli che vi assistono, si avvide che queste passioni fittizie liberano l'anima dai torbidi impulsi di erotismo e aggressività, che sono repressi dalle costrizioni e convenzioni della vita sociale. Poichè questo freno è penoso, è necessario ogni tanto uno sfogo innocuo che purifichi l'animo dalla pressione degli istinti. L'autore si libera dalle sue passioni e ne guarisce realizzandole fantasticamente.

Goethe, ad esempio, confessava di aver risolto una crisi di pessimismo che stava per portarlo al suicidio, scrivendo il Werther, dove obiettivizzò il suo tormento. Naturalmente, lo stesso accade al contemplatore che trova la ragione profonda del godimento nella proiezione, nella realizzazione immaginaria dei suoi desideri inconsci.

L'opera d'arte è un sogno o almeno un'occasione sempre viva di nuovi sogni. Essa è un compromesso tra i complessi che cercano il loro mezzo di espressione e la censura che li contiene. Grazie alla funzione artistica, la censura può lasciar passare come nel sogno le tendenze rimosse che, primitive ed amorali, incompatibili con la coscienza dell'uomo civile, divengono accettabili in un elevato simbolismo.

L'arte è dunque un sollievo, una purificazione dello spirito.

E ciò spiega per la psicanalisi l'affermazione aristotelica per cui si guarisce la passione con la passione stessa. Ciò che preoccupa la psicanalisi è l'accumularsi e lo scaricarsi del potenziale affettivo.

Molte sono le analogie fra creazione d'arte e nevrosi.

Esse hanno la medesima origine; in entrambe si scaricano i complessi emotivi depositati da millenni ed erompe con tutta la sua forza primigenia l'inconsciente. Quasi sempre l'analisi psicologica messa in rapporto con la biografia affettiva dell'autore indica che l'impulso creativo nasce dalla vita istintiva.

Quando Heine scrive: « Dal mio grande dolore faccio i miei piccoli canti », indica come la sua sofferenza si sublima in bellezza, in poesia.

Così Berlioz, Wagner, Schubert esprimono il loro amore e il loro dolore in accenti musicali che li confortano. Ciò che non ha potuto realizzarsi nella loro vita tormentata trova piena espressione nel delirio dell'arte. Al momento della creazione, l'artista esalta la sua opera inconsciente, trova le espressioni sensibili delle sensazioni che da essa provengono, annienta in sé i poteri di associazione del mondo esterno.

Così si esprime Goethe: « Non avevo alcuna idea delle mie poesie,

alcun presentimento. Esse giungevano in me improvvisamente e volevano essere scritte sul momento; mi sentivo mosso da un istinto, come se sognassi, fissandole sulla carta. In questo caso di sonnambulismo, mi accadeva spesso che il foglio di carta che avevo dinanzi fosse storto; non me ne accorgevo che quando tutto era scritto e quando mi mancava lo spazio; avevo conservato parecchi fogli scritti così di traverso, ma a poco a poco sono scomparsi e mi dispiace di non poter mostrare questi documenti di rapimento poetico ».

Generalizzando confessioni di tal genere e applicandole a tutto il complesso della sua dottrina, Freud mostra spesso i protagonisti della creazione artistica come esseri abulici e privi di responsabilità come se fossero in preda a trauma psichico. L'arte non ha per lui nè indipendenza nè purezza; pesa su di essa un grave determinismo poichè gli istinti premono per essere appagati nella creazione artistica.

Nel ritorno ai ricordi infantili, alla sincerità primordiale del mito, al simbolismo dei sogni, c'è sempre impellente la forza emotiva delle passioni. Più che l'arte per l'arte, il poeta rivela la sua personalità.

L'artista non esce dal suo cerchio, non esprime che se stesso, non tende la sua anima verso i dolori e le gioie del mondo. Con esasperato movimento romantico Freud punta decisamente il suo sguardo sull'uomo, la sua natura, la sua personalità.

E' logico che rinchiudere le aspirazioni dell'artista nella sua potente affettività istintiva fa dell'arte un surrogato dell'istinto senza l'essenziale e necessario concettualismo, senza il libero arbitrio dell'autore. Le forze deteriori possono prevalere e l'Eros domina l'opera anzichè sublimarsi in essa. Mancando all'artista facoltà di giudizio non si possono affacciare in lui problemi etici.

L'istinto non può essere sufficiente a determinare la creazione artistica se accanto ad esso non poniamo qualcosa che chiameremo anima, cuore, spirito, intelletto a nostro piacimento, ma che sia tuttavia una forza capace di superare questo istinto e di perfezionarlo.

Dovremmo altrimenti escludere dal mondo dell'arte opere fondamentali ed essenziali quali la Divina Commedia e le sinfonie di Beethoven, che non possono certo dirsi dettate dall'istinto psicanaliticamente inteso. Anche Hauptmann diceva che « essere poeta significa far risuonare dentro di sè la parola primordiale », ma questa parola non può essere concepita come dettata solo dalla primigenia forza istintiva, altrimenti dovremmo ammettere che inutilmente sono passati i secoli per la personalità dell'artista e la civiltà ha costruito invano per essa la sua grande opera.

L'antichità primordiale e storica manifestava con forza nelle sue creazioni artistiche l'eroticismo umano. Balli e canti tendevano ad eccitare la sessualità; le arti figurative dimostrano nelle innumerevoli raffigurazioni del nudo l'interesse sensuale degli autori.

Platone nel Fedro e nel Convito pone allo stesso livello l'ispirazione delle muse e l'impulso di Afrodite.

Se ancor oggi dobbiamo vedere il legame profondo fra erotismo e poesia, non possiamo però assolutamente riconoscerlo come unica sorgente della creazione artistica. Le restrizioni che Freud fa al suo con-

cetto dell'arte come derivazione espressa dell'Eros sono troppo formali e insufficienti di fronte a un complesso di opere che mostrano ancora una volta come la smania dogmatica e la visione troppo unilaterale del suo autore danneggino la genialità della dottrina psicanalitica.

Naturalmente, dato il presupposto di questa teoria, la ricerca psicanalitica è tesa soprattutto a cercare nell'arte le tracce di quei complessi che formano, secondo Freud, la base della personalità umana.

Come già abbiamo accennato, opere di vari autori insistono in questa ricerca.

Ecco espressioni tipiche del complesso di Edipo nell'opera di Segantini, nell'Amleto di Shakespeare, nel Don Carlos di Schiller e nel Filippo dell'Alfieri. Le interpretazioni psicanalitiche si sbizzarriscono. Il pittore Segantini rivela la sua ostilità al padre trasferendola in ostilità all'autorità civile e religiosa e il suo amore alla madre, morta quando egli era fanciullo, nel famoso quadro « le due madri » e in una figurazione di Niobe.

Il Principe di Danimarca, fatto rivivere nella poesia poco dopo la morte del padre del suo autore, vede (inconsapevolmente) nell'uccisore di suo padre una figura equivalente ad essa e vuole sbarazzarsene, mentre il sentimento di colpevolezza lo tormenta. Il padre vero è una scomposizione della figura del padre, che gli permette di agire in piena coscienza. Nel Giulio Cesare, sempre di Shakespeare, Bruto soddisfa la soddisfazione Edipiana uccidendo Cesare, mentre Guglielmo Tell disloca sulla autorità del tiranno l'odio paterno.

Riguardo a Dante, Alice Sperber, coscienziosa discepolo di Freud, vede addirittura nei tratti di Beatrice una fissazione materna del poeta, nel numero nove che ricorre con frequenza una manifestazione di simbolismo incosciente, dato che il nove è il simbolo della madre (nove sono i mesi di gestazione), mentre l'odio a Bonifacio VIII sarebbe nientemeno una ostilità al padre.

Ma ancor più del complesso edipico che ha in genere la sua manifestazione nell'opera d'arte, ha importanza nell'arte il complesso narcisistico che ha la sua manifestazione anche nella personalità degli autori. L'opera come il sogno è un'azione rientrata dell'artista.

L'artista è un introvertito che rompe i legami col mondo per mezzo della visione estetica, e questa introversione non avviene senza propensione al narcisismo.

L'arte per Freud è il risultato di una sconfitta, di una fortuita impotenza del soggetto ad esprimersi nella vita pratica. Il poeta sogna l'amore, la ricchezza, gli onori, non può ottenerli e canta il suo desiderio. Ma i suoi canti lo rendono famoso e spesso gli procurano ciò che egli vagheggiava. Gli istinti passionali ed utilitari non sono distrutti ma convertiti dalla sublimazione. L'arte è il risultato del conflitto fra la libido iniziale e l'io che vorrebbe intervenire dal di fuori per impedirne lo sfogo. Naturalmente questo narcisismo è legato a certe attitudini di esibizione. Chi si ama si ammira ed ama che lo si ammiri. E di questo complesso Freud traccia uno schema così concepito:

A) Io contemplo me stesso; A') Io sono contemplato da me stesso; B) Io contemplo un oggetto estraneo; C) Io sono contemplato da un'altra persona.

La prima riga AA' rappresenta la forma narcisistica del complesso.

La seconda riga BC rappresenta le situazioni in cui il complesso è fissato nell'oggetto. Le formule di sinistra AB sono la componente attiva (gioia visuale), quelle di destra A'C la componente passiva (esibizione). Allo stadio narcisistico l'attitudine attiva A e l'attitudine passiva A' coincidono. Questa è la situazione primitiva da cui per differenziazione dipendono tutte le altre.

Il predominio dell'una o dell'altra componente dà luogo a vari tipi di artisti. L'idea del carattere narcisistico dell'arte dipende chiaramente dall'altra, che l'arte abbia la stessa origine del sogno.

L'arte, come il sogno, è una realizzazione immaginaria di desideri; l'illusione artistica suscita le reazioni affettive che susciterebbe una soddisfazione reale.

Interessante è anche vedere quale sia per la psicanalisi la funzione dell'arte. L'opera d'arte è continuata dall'occhio che la contempla. L'opera di prosa ci rivela con maggiore evidenza tutto quanto può dirci. L'opera poetica comporta invece una contemplazione prolungata più feconda di associazioni e di idee. La fantasticheria è deliberatamente coltivata dall'arte poetica ed è per questo che noi diciamo poetiche le impressioni che riportiamo davanti ad opere d'arte d'altro genere. La poesia non è solo una particolare forma d'arte, ma anche e soprattutto una qualità di tutte le arti, una certa base comune su cui esse sono costruite e che consiste appunto nella spontanea creazione della fantasticheria. Spesso noi sentiamo latente in noi questa possibilità di creazione fantastica; a volte essa ci viene destata da stimoli esterni quali appunto le creazioni artistiche.

Nel suo studio sull'interesse della psicanalisi, Freud osserva come l'opera d'arte mette in atto nel contemplatore lo stesso meccanismo di proiezione che avviene nel creatore, ma non spiega come possa avvenire questa trasmissione. L'artista scarica, ma non trasmette il suo Io profondo. Indubbiamente ciò avverrebbe se il nostro Io, monade senza finestre, fosse solo subcosciente, ma al di sopra dell'incosciente, diciamo così, personale, c'è la regione di quei complessi che ispirano il mito e si esprimono attraverso il simbolismo.

Se i complessi personali sono indecifrabili agli altri, i simboli dell'incosciente collettivo formano un vero linguaggio. I complessi personali del contemplatore, dunque, pur essendo diversi da quelli del creatore, sono però innestati sugli stessi complessi primitivi.

L'incosciente personale ha sì importanza fondamentale nella creazione estetica, ma nella trasmissione e nella comunicazione tra creatore e contemplatore, la regione superiore e cosciente che permette di decifrare il linguaggio dell'arte ha un'importanza che gli psicanalisti sembrano a torto trascurare. Il Dadaismo, movimento artistico sorto nel 1916, nell'atmosfera psicanalitica della città di Zurigo, indica chiaramente l'errore dell'importanza eccessiva data alla regione profonda dell'incosciente primitivo.

Le immagini sorte da esso, le libere associazioni di idee del surrealismo, come spesso le parole in libertà del futurismo sono talvolta di

significato profondo, ma incomunicabili. Perciò l'interesse di queste opere è più documentario che estetico.

Non sono frutti d'arte quindi perchè l'arte deve essere sopra tutto comunicabile. L'artista deve mostrare una certa abnegazione del suo Io e trasportare i suoi conflitti su un piano universale; non deve curarsi di esprimere solo se stesso, ma attraverso se stesso, l'anima umana: solo così l'arte può divenire la panacea universale, il conforto sublime che Dio ha dato all'umanità.

Mentre l'allegoria è un sistema a due termini, che attraverso una immagine esprime un'idea, il simbolo è un sistema a più termini, suscitato dalle leggi naturali del sogno e dell'immaginazione. Il simbolismo nell'arte è la maniera di rappresentazione estetica di un complesso.

Il simbolo è un complesso in via di evoluzione che cerca di assimilare nuovi elementi. La sua molteplicità corrisponde alla molteplicità del complesso. L'arte si sforza di conciliare in un dato simbolo idea ed immagine, pensiero e sentimento, aspirazione superiore ed istinto, perciò il simbolo dell'arte stabilisce un'armonia tra le diverse regioni dello spirito. Questa funzione di armonia era già stata esaminata da altri filosofi: Kant, ad esempio, riconosce nell'arte la riconciliazione della natura e della libertà, della sensibilità e dell'intelligenza, un accordo dunque delle nostre facoltà. A tal punto, osserva il Baudoin, che la sua critica del giudizio è concepita come il legame logico che si stabilisce tra la Critica della ragion pura e la Critica della ragion pratica. Schelling, seguendo Kant, vede nell'arte una conciliazione tra cosciente ed incosciente; Hegel invece, un'armonia tra materia e spirito.

Egli sostiene che l'arte tende a rendere la forma simile all'idea, il contenuto simile al contenuto e ad armonizzare la realtà esteriore con quella spirituale in maniera che l'una divenga espressione dell'altra. Ma la psicanalisi, che vede in un simbolo estetico solo la manifestazione di istinti e di complessi, è troppo assoluta ed arbitraria.

Riallacciare le forme d'arte solo all'evoluzione degli istinti, significa dimenticare con un simbolo estetico può e deve contenere talvolta elementi di ordine etico, filosofico, religioso.

Il senso di un'opera non deve essere ricercato solo nei complessi che quest'opera manifesta, ma anche nelle ramificazioni affettive che esprime e favorisce, nelle sublimazioni da cui è generata e verso cui orienta i complessi del contemplatore. Altrimenti la ricerca si rivelerà superficiale, incapace di cogliere il vero valore spirituale e funzionale dell'opera esaminata. L'attitudine estetica, come abbiamo detto, presuppone un equilibrio tra il moto introvertito del sogno e quello estrovertito del gioco; essa è un atteggiamento di distacco, che permette di caratterizzare la bellezza.

La bellezza è per la psicanalisi la qualità che attribuiamo ad un oggetto alla cui presenza ci mettiamo in atteggiamento estetico.

Così concepita, essa non appartiene all'oggetto. Esso e la suscettibilità dell'oggetto sono due facce dello stesso fenomeno. Non esiste bellezza naturale, ma l'arte umana è creatrice di ogni bellezza.

Quando l'equilibrio estetico si rompe, la bellezza può cessare di esse-

re considerata tale. Ogni bellezza può essere riattaccata a qualche istinto che rinunci ad avere altrimenti la sua soddisfazione.

Per questo, i canti più belli sono quelli dell'amore non appagato.

Non si può desiderare, osserva il Baudouin, un bel frutto e stomaco pieno. A questa concezione soggettivistica della bellezza si riattacca il problema del conflitto tra arte e morale. In seguito alle interdizioni delle convenzioni sociali, ci si è accorti che è assai meglio rendere desiderabile il bene che interdire il male, ma la morale è rimasta sempre restrittiva. Essa interdice la soddisfazione degli istinti e assai poco si cura degli istinti rimossi. Di questi istinti rimossi l'arte si impadronisce, promettendone la soddisfazione conciliabile con le esigenze sociali. Ma questa soddisfazione a volte tradisce origini sospette, e per questo le tendenze estetiche sono colpite da un incosciente senso di colpevolezza. L'arte oscilla come un gioco in un equilibrio instabile tra l'oggetto e il soggetto. L'istinto che l'ha generata può tornare all'oggetto primitivo o elevarsi in una sublimazione affettiva e questa incertezza è la causa dell'instabilità morale di certi artisti.

La psicanalisi augura con fervore che alla vecchia morale negativa si sostituisca una morale fondata sulle leggi della sublimazione; l'artista sarà allora, come sostengono Nietzsche, Freud e Rank, il fondatore della nuova religione. Sarà, come dice Pfister, il profeta che guida alla terra promessa.

E' facile osservare però che una morale fondata sull'istinto per quanto sublimato non è affatto una morale. Se l'istinto è parte non trascurabile dell'opera d'arte, non ne è comunque l'elemento essenziale.

Freud che ha avuto il merito di proporre l'indagine all'analisi estetica, ha con il suo dogmatismo finito col degradare l'opera d'arte accentrando la sua osservazione solo sulla istintiva emotività dell'artista, dimenticando che coefficienti del genio sono tutti gli elementi della vita sociale.

* * *

Le osservazioni dell'estetica freudiana sono desunte da quei trattati in cui lo scienziato tedesco esamina opere e personaggi. Come hanno fatto poi tutti i suoi discepoli, Freud ha trattato nelle sue analisi estetiche i personaggi delle opere d'arte come personaggi viventi, dimostrando una acutezza sottile di interpretazione ma anche una precipitosa avventatezza di giudizio. Notissimo è il saggio sulla novella *Gradiva* di Wilhelm Jensen che è davvero un modello di finezza interpretativa, anche se evidentemente arbitrario. La novella è del 1892 e perciò, sebbene presenti molti elementi di squisito carattere psicanalitico, non la si può dire assolutamente una speculazione sulla dottrina di Freud.

Vediamo in questa novella l'importanza di ricordi ed eventi infantili nella vita dei due personaggi principali e una nevrosi guarita con la scoperta del complesso originario di cui era l'espressione.

Freud compone un'analisi molto apprezzabile; nessun particolare sfugge all'applicazione delle sue teorie, ma a prescindere da tali sottigliezze, il

procedimento estetico di Freud su quest'opera è più un bell'esercizio letterario che un'opera scientifica quale era invece negli intenti dell'autore. Jensen, come ogni artista, non poteva dare un quadro esatto di un fenomeno morboso. La sua è un'invenzione, non una dimostrazione. Neppure Shakespeare, osserva il Morselli, presenta al nostro sguardo casi patologici veri e propri sebbene si sia tanto preoccupato di ritrarre gli stati morbosi dello spirito.

L'arte non può seguire la scienza come la scienza non può interpretare l'arte secondo i suoi dogmi. L'amore dei due fanciulli trattato nella *Gradiva* non ha nulla di particolare. Esso è un soggetto che l'arte ha trattato più volte. Così i sogni del protagonista narrati nella novella non hanno che un puro valore estetico.

La psicanalisi può fermarsi all'interpretazione della personalità di un autore, specialmente se a confermare le sue ipotesi, intervengono altri elementi, quali lettere, ricordi biografici, introspezione, ecc., ma non può scandagliare a scopo dimostrativo l'incosciente di un personaggio inventato. La ricerca è per lo meno inutile; la stessa cosa può dirsi per il saggio freudiano sul Mosè di Michelangelo, dove ponendosi quesiti che potremmo chiamare contenutistici e facendo un'esplorazione quasi geometrica sulla direzione dei peli della barba del Mosè, Freud non riesce a cogliere la sintesi creativa del colosso Michelangiolesco, ma ne dà una arbitraria interpretazione.

A conclusioni ugualmente avventate giunge Freud nei suoi saggi Shakespeariani, considerando *Re Lear*, l'angoscia di *Machbeth*, il tema dei tre scrigni nel *Mercante di Venezia*, e particolarmente in quel suo saggio su *Amleto* completato dal Jones dove credendo di avere per primo capito il dramma interiore del personaggio e cercando di sostenere validamente la sua tesi, Freud giunge al totale fraintendimento del tema poetico Shakespeariano.

Come abbiamo detto, l'indagine estetica della psicanalisi assume tono relativamente più serio trattando la personalità dell'artista in quanto cerca di studiare i complessi emotivi di un uomo e non di un personaggio vivente di sola vita poetica. E questo dà almeno una base più solida al procedimento critico.

Per questo, maggior valore scientifico presenta l'altra opera estetica di Freud « *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* ».

Essa si regge su un'ipotesi, ma secondo i canoni psicanalitici costituisce un'analisi di indubbio valore. In quest'opera Freud cerca di spiegare l'insistenza con cui il grande Leonardo ricorre nei suoi quadri sempre allo stesso tipo enigmatico, non si sa se maschile o femminile, col sorriso misterioso della Gioconda, e il fatto che dalla sua potente personalità di artista sorse la non meno potente personalità dello scienziato e dello indagatore dei misteri della natura. Freud ricorre all'interpretazione di un sogno infantile narrato dallo stesso Leonardo che avrebbe influenzato tutta la vita del grande artista e sarebbe stato non solo la rivelazione caratteristica della sua vita sentimentale, ma anche uno psicotrauma sessuale che lasciò tracce definitive nella sua stessa vocazione estetica. Tutta la psicologia dell'artista e le vicende della sua vita si spiegano interpre-

tando questo sogno secondo la simbologia psicanalitica e tenendo conto della nascita illegittima di Leonardo.

Poichè all'infanzia di Leonardo mancò il padre, la fissazione del suo amore verso la madre costrinse la debole energia della sua libido a fissarsi in amori platonici, con quella tendenza omosessuale da considerarsi come psichica o sublimata, notata dai suoi biografi.

Non avendo conosciuto l'autorità paterna nei primi anni della sua vita, Leonardo respinse il dogma e fiorì il Rinascimento di quelle sue opere così sciolte dai canoni tradizionali. Ugualmente, avendo addirittura ignorato per cinque anni la presenza del padre, egli fu portato a indagare con maggiore curiosità il mistero della nascita dei fanciulli.

Di qui, secondo Freud, derivò il suo mirabile slancio di investigatore. Nella maturità, la sua attività di artista cominciò a indebolirsi.

« La tendenza all' indecisione — dice Freud — si fa sentire già nella Cena e segna con il suo influsso disastroso sulla tecnica il destino dell'opera grandiosa. A poco a poco si nota in Leonardo una evoluzione che non si può paragonare che al delirio dei nevrotici ».

L'artista che si era sviluppato in lui con la pubertà si rattroppisce e viene sorpassato dall'investigatore. Cosicchè, osserva giustamente scandalizzato il De Ruggero, il risveglio dell'interesse scientifico di Leonardo sarebbe un regresso verso l'infantilismo.

Freud non si sgomenta delle conclusioni avventate a cui il suo metodo lo conduce. Esse del resto non sono, neppure per lui, in grado di spiegare la genesi e la personalità artistica di Leonardo, ma vogliono solo portare un nuovo contributo a questa spiegazione. Ma è logico osservare che la natura del genio non può avere origine così banale come il sogno di un fanciullo nè una potente attività indagatrice può sorgere, senza altre premesse, da una emozione infantile.

Se ciò fosse, la natura del genio si risolverebbe in una potenziale emozione capace di svilupparsi per le stesse cause di una malattia nervosa.

* * *

Anche se l'estetica freudiana ha avuto il merito di aver tenuto conto di elementi a cui nè scienza nè estetica avevano fino allora dato peso e di aver perciò aperto all'analisi estetica una nuova possibilità di soluzione dei suoi problemi, l'arbitrarietà dei giudizi freudiani distrugge il valore delle sue scoperte. La stessa cosa possiamo dire per la vasta letteratura critica dei suoi discepoli che affrontano lo studio della genesi dell'opera d'arte attraverso l'esame della inesplorata visione della personalità dell'autore, cosa che sarebbe di per sè notevole, ma che, attraverso tanto condannabili eccessi, perde il suo essenziale valore.

Deplorevole eccesso dell'estetica freudiana è soprattutto l'aver degenerato in un morboso pansessualismo per cui spesso arte e nevrosi vengono a coincidere.

Considerando l'arte un equivalente dell'istituto Freud la anatomizzò, la esaminò con freddo concettualismo.

Come dice Emil Ludwig nel suo saggio del tutto negativo sullo scienziato tedesco, « egli non conosceva l'influsso della bellezza sull'anima; mentre i malati vivi diventavano per lui guide ed artisti del passato, non trovò mai nell'arte la chiave per entrare nell'anima di un vivo ».

La psicologia senz'anima del positivismo ha trovato nell'estetica freudiana la sua applicazione pratica più completa ed esauriente.

VERA PASSERI PIGNONI

* * *

I PROBLEMI DELLA POPOLAZIONE

(XXVI Settimana Sociale dei Cattolici Italiani)

Il conflitto del '15-'18 — ha detto press'a poco il Prof. Latreille alla Settimana Sociale di Pau — costò venti volte il lavoro dell'oro e dell'argento contenuto in tutto il mondo e, con ciò che si spese, si sarebbe potuto dare una casa di cinque stanze con un giardino a ciascun uomo e dotare di una Università ogni città di ventimila abitanti.

Se le cifre sono attendibili, e non vediamo la ragione per cui il Prof. Latreille non abbia fatto molta attenzione a che i calcoli, da lui recati in un'assemblea di lunga e qualificata tradizione come quella tenutasi a Pau, fossero esatti, non riusciamo nemmeno ad immaginare cosa si potrebbe dare a ciascun uomo e ad ogni città con le ricchezze sepolte nell'ultima guerra.

Se non che la storia è e resta quella che è. Tutte le recriminazioni postume varranno semmai a provocare un riconoscimento della nostra umana idiozia, ben raramente il proposito efficace di essere più accorti per l'avvenire; i dati di fatto sono, però, e permangono ben diversi da quelli che avrebbero potuto essere.

Si ha così un bel dire che i mali di cui soffre l'odierna società potevano essere evitati; di fatto non lo sono stati e l'umanità tutta si ritrova, oggi come non mai, in preda ad un nervosismo e ad un'ansia circa il suo avvenire.

Non è allo spettro della bomba atomica che intendiamo riferirci. Certo, essa incombe come spada di Damocle sul capo di tutti, appesa com'è al volere di pochi responsabili dell'uno e l'altro campo dell'opposto schieramento politico. Lo spettro non meno terrificante di cui parliamo è costituito invece per gran parte dell'umanità dall'incertezza delle risorse economiche, uno dei tanti aspetti, il più appariscente forse, de *i problemi della popolazione*. « Più di metà della popolazione mondiale — scrive M. Vaglio — soffre attualmente la fame: fame nel senso letterale e che gli esperti in materia definiscono come *grave deficienza di calorie*; un'altra buona percentuale della popolazione mondiale, compresa quella dei paesi industrializzati, è affetta da una specie di *sottonutrizione* che, senza provocare i catastrofici effetti della denutrizione, costituisce uno dei fattori

determinanti del progressivo indebolimento della razza umana... Non vi è stata epidemia di peste o di vaiuolo, di febbre spagnola o di sifilide, che abbia provocato tante vittime, quante ne miete ogni anno, da migliaia di anni, la fame» (cfr. *Realtà Sociale d'oggi*, 1953, p. 684-85).

A quanti credono di conoscere le condizioni della popolazione passeggiando per le migliori strade delle città o frequentando i circoli *snob* o il mondo gaudente, le espressioni riferite potranno sembrare, al minimo, alquanto esagerate. Francamente, come desidereremmo che ciò fosse! Quando però — tanto per limitarci all'Italia — scorriamo ad esempio le conclusioni della Commissione Parlamentare di inchiesta sulla miseria e sui mezzi di combatterla, non possiamo sottrarci a un brivido di raccapriccio. Dalle indagini pare accertato, infatti, che in Italia esistono: 232.000 famiglie, pari al 2 % della popolazione, che abitano in cantine, soffitte e magazzini; 92.000 famiglie, pari allo 0,8 %, che vivono in baracche e grotte; 1 milione e 78.000 famiglie, pari al 9,3 %, che vivono in abitazioni sovraffollate con oltre tre persone per vano; e 1 milione e 391.000, pari al 12 %, che vivono in abitazioni con oltre due persone per vano.

In ordine all'alimentazione, su tre tipici consumi — carne, zucchero e vino — è risultato che: 869.000 famiglie, pari al 7 % del totale, non consumano mai questi alimenti e 1.032.000 ne consumano una quantità minima.

In complesso, il tenore delle famiglie italiane sarebbe il seguente: totale delle famiglie 11.592.000; in condizioni misere 1.357.000 pari all'11,7 %; in condizioni povere 1.345.000 pari all'11,6 %; in condizioni modeste 7.616.000 pari al 65,7 %; in condizioni agiate 1.274.000 pari all'11 %.

Importante è rilevare la distribuzione della miseria: su un totale di 1.357.000 famiglie misere, 1.161.000 comprendenti 4.600.000 persone appartengono alle regioni meridionali e insulari; su 1.345.000 famiglie povere, 925.000 con 4.226.000 persone appartengono al sud e alle isole.

La cosa è più appariscente se espressa in percentuali. Vivono in condizioni misere: in Italia settentrionale l'1,5 % degli abitanti; in Italia centrale il 5,9 %; in Italia meridionale il 29,3 %; in Italia insulare il 24,8 %. (Dai dati esposti in Parlamento dall'on. Vigorelli, presidente della Commissione Parlamentare, il giorno 20 luglio 1953).

Sono aride cifre, quelle riportate, ma chi sa scorgere dietro ognuna di quelle unità che le compongono il volto di un padre o di una madre corrosi dalla fatica e dalla miseria per tirare innanzi il carro della famiglia; chi saprà vedervi, com'è in realtà, lo sguardo torvo di giovani costretti all'ozio dissacrante e pervertitore, le guance di piccoli avvizzite prima dello sboccio, il viso di ragazze avviate fatalmente ad ingrossare le file della prostituzione mentre avrebbero potuto ergersi come gigli immacolati al sole, sentirà bruciante nell'anima di che lagrime, tali cifre, grondino e di che sangue!

* * *

Come ha egregiamente lumeggiato in un recente articolo Don Guzzetti e come, indipendentemente da lui, hanno ribadito tutti i principali

relatori della Settimana, i problemi della popolazione sono « problemi assai complessi, la cui soluzione richiede una collaborazione stretta delle competenze più diverse » (Cfr. *Realtà Sociale d'oggi*, 1953, p. 577). Moralisti, medici, biologi, politici, economisti, demografi, sono impegnati nella ricerca di una soluzione che urge e tuttavia non deve essere affrettata. Un piccolo esercito!

E un piccolo esercito di competenti la Settimana ha raccolto in Palermo dal 27 settembre al 3 ottobre, per esaminare, se non assolutamente tutti, almeno gli aspetti più importanti del problema. Oltre, naturalmente, a S. E. il Card. Giuseppe Siri, Arcivescovo di Genova e Presidente del Comitato permanente delle Settimane Sociali, sono stati convocati il Prof. Livio Livi dell'Università di Roma, il Prof. Bernardo Colombo dell'Università di Venezia, il Prof. Luigi Gedda dell'Università di Roma e Presidente Generale dell'Azione Cattolica Italiana, S. E. P. Agostino Gemelli, Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze e Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del S. Cuore, il Prof. Innocenzo Gasparini dell'Università di Sassari, il Prof. Tommaso Salvemini dell'Università di Roma, S. E. Mons. Francesco Carpino Arcivescovo di Monreale, il Prof. P. Angelo Perego S. J. del Pontificio Seminario di Cuglieri e il Prof. Don Gaetano Corti del Pontificio Seminario di Venegono Inferiore.

Nella così vasta e complessa materia in esame sono state di luminosa guida a maestri e settimanalisti le provvide direttive tracciate dal Santo Padre con *Lettera del Pro-Segretario di Stato*, Mons. G. B. Montini, comunicata tra la compresa e devota attenzione dei presenti da S. Em. il Card. Siri in apertura dei lavori al Politeama Garibaldi.

Notato come l'argomento di quest'anno meritasse sotto molti aspetti la più attenta considerazione, perchè si trattava di « esaminare alla luce della dottrina della Chiesa gli assillanti problemi della popolazione, e in modo particolare di studiare il rapporto tra incremento demografico e sviluppo economico, individuare le cause da cui dipende lo squilibrio tra i due fenomeni e indicarne le possibili soluzioni », il venerato documento subito rilevava come la giusta soluzione di tali problemi importasse in sommo grado alla società e nel contempo alla Chiesa. Da essa infatti dipendono « conseguenze che riguardano da vicino la trasmissione della vita umana, e perciò toccano anche l'istituto familiare, cellula madre della società, dalla quale la Chiesa attende la prima formazione dei suoi membri ». Problema non solo di ordine economico, ma altresì di carattere morale e religioso, interessante non solo l'ordine interno, ma anche quello internazionale, collegato in definitiva col problema stesso della pace.

Le statistiche di questi ultimi anni hanno segnalato acute sproporzioni in molte parti del globo tra popolazioni e disponibilità alimentari. Ciò, se da un lato ha richiamato la giusta attenzione dei responsabili della vita pubblica, ha suscitato anche in molti ceti un'atmosfera di apprensione nei confronti della continua ascesa demografica dell'umanità, portando a credere che l'unica soluzione sia riposta nella limitazione delle nascite. Di qui una recrudescenza della propaganda neomalthusiana, cioè contro le sorgenti stesse della vita, che « in nome di falsi presupposti scientifici

diffonde sempre più idee e abitudini che incidono sinistramente sulla pubblica moralità ».

I cattolici sono impegnati perciò a trovare anche in questo campo la *via sicura*, che dovrà risolversi nella « perfetta armonia tra i postulati economici e i principi cristiani ».

A tal fine bisogna aver presenti alcuni insegnamenti del magistero ecclesiastico, che dovranno essere di guida e di luce.

1. *La vita umana è sacra e intangibile* e le norme che presiedono alla sua ordinata trasmissione devono essere assolutamente rispettate. « E' crimine, quindi — in nessuna maniera giustificabile per ragioni di Stato o pretesto eugenetico o economico — qualsiasi attentato alla vita nel suo cammino dai genitori alla culla, e in ciò è da includersi non solo la diretta uccisione dell'innocente, ma anche la frode contro gli intenti della natura che, in quanto tali, esprimono la volontà del Creatore ».

2. *I beni sono stati creati da Dio per tutti gli uomini*, a tutti devono affluire, quindi, secondo i principi della giustizia e della carità, in spirito di una operante solidarietà di popoli e di giustizia sociale.

Gli sforzi tesi a ricomporre lo squilibrio tra mezzi di sussistenza e incremento demografico non vanno, di conseguenza, diretti nella violazione delle leggi della vita e nella compressione del flusso naturale della famiglia umana, ma convogliati in altre più elevate e più consone direzioni. Eccole: a) educare le coscienze al valore e alla responsabilità della vita umana; b) procurare una più equa distribuzione dei beni; c) sfruttare sempre più razionalmente le risorse naturali; d) proteggere la famiglia senza cadere nelle aberrazioni di certo eugenismo lesivo della libertà e della dignità della persona umana, che il buon senso e la morale rigettano; e) favorire le correnti migratorie.

L'atteggiamento di rinuncia di fronte alla vita « mortifica le più nobili esigenze dello spirito », mentre il declino della natalità « è stato sempre nei destini delle Nazioni, a più o meno lunga scadenza, una sconfitta e una condanna ».

E' un monito agli individui e ai popoli perchè, come il S. Padre ammoniva nel radiomessaggio al popolo svizzero del 20 settembre 1946, « se il senso profondo del bene comune è l'anima dello Stato sano e forte, la dignità e la sanità della vita coniugale e familiare ne sono come la colonna vertebrale. Quando questa subisce una grave lesione, è finita la forza dello Stato e il popolo presto o tardi cade in rovina ».

* * *

Nella scia di tali preziose norme si inserisce la prolusione di S. E. il Card. Giuseppe Siri: « *Il diritto della vita* », che rispetto al tema generale ha ragione di fondamento, perchè i problemi della popolazione sono i problemi del suo *vivere*.

Per « vita » l'oratore intende « *un fatto universale che ovunque pulsa, ovunque istituisce una rotazione, ovunque apre e chiude cicli, che sempre si protende irresistibilmente in avanti e rispetto al quale il mondo inanimato fa da scrigno, da materia e da spettatore* ». In tale senso egli pre-

scinde dal soggetto nel quale la vita si muove, sia esso animale o uomo o popolo.

Nonostante però che soggetto di diritto sia la persona fisica e, per estensione, quella morale, non un fatto, si può parlare ancora di diritto della vita assumendo il termine in senso analogico, in quanto tale fatto è « vettore e rivelatore » di una divina volontà. « Dietro il fatto vita sta Iddio, ed è lui che si deve rispettare, rispettando la vita ».

Trattandosi poi di vita umana, tale *diritto della vita* diventa *diritto alla vita* ed, almeno in via generica, ai mezzi necessari per mantenerla, tanto per la singola persona che per i popoli.

Tale diritto si fa valere non solo nei confronti degli altri singoli e delle altre comunità umane, ma si esercita anche sulle cose. Queste, infatti, sono a servizio dell'uomo, di tutti gli uomini. E' la loro destinazione primigenia, ossia antecedente ad ogni particolare e privata destinazione, che nessuna successiva e legittima appropriazione giunge ad annullare definitivamente, tanto che oltre certi limiti essa ritorna.

Ne segue che: a) anche divise e distribuite le cose tra padroni, non viene meno il dovere sociale dei medesimi; e b) anche divise le terre tra i vari popoli, non viene annullato il diritto a vivere per quei popoli ai quali divengono angusti i confini. Questi ultimi, *per legge naturale*, divengono i determinati di qualche nuovo dovere per gli altri popoli, quantunque in concreto non sia agevole determinarne il volume nè la fisionomia. E' il caso dell'Italia.

Il diritto della vita, quasi in un ideale viaggio, si incontra :

1. *Col piano generale della Divina Provvidenza*, che fa da sfondo grandioso e nel quale il disordinato e straripante fiume dell'indefinita rete dei rapporti di leggi fisiche e di libere volontà, che sviluppano « la immensa flora delle incidenze, coincidenze, opposizioni, reazioni, causalità, episodi, alterazioni, corruzioni ecc. . . » è lucidissimamente ordinato e perfettamente ridotto a unità e finalità ».

Come si potranno permettere certi uomini di indicare con certezza i catastrofici effetti della natalità quando non sanno niente di tutto ciò che in bene o in male potrà avvenire? « Il loro sguardo ha la piccola informazione della piccola piazza del piccolo paese, e pretendono di discorrere di tutto il mondo che non vedono e dal quale non giungono loro informazioni esaurienti. Non sapendo, affermano; affermando, negano, con lo stesso motivo per cui potrebbero affermare il contrario; sorte, questa, di chi giudica in quello che non conosce ».

2. *Con la Legge di Dio*, il che significa che esso importa altrettanto dovere: il rispetto cioè di tutte le norme dell'ordine morale e dei limiti messi dalla legge di Dio. Tra questi, la necessità di darsi da fare, senza attendere tutto dagli altri o dallo Stato. « Il diritto della vita ha il suo primo assertore e difensore nel soggetto che lo porta e ne è investito ».

3. *Con la giustizia sociale e internazionale*. La prima, in quanto tende a distribuire con maggiore proporzione i beni e le possibilità della terra, tende anche a ridurre, se non ad eliminare, coloro che sono defraudati nel loro diritto della vita; la seconda, in forza dell'interdipendenza economica, potrebbe contribuire più efficacemente ad eliminare le sperequa-

zioni tra i popoli: a) facendo posto, e quanto a terreno e quanto alle possibilità economiche, ai popoli più diseredati; b) aggiornando gli strumenti del diritto per poter far tale posto ordinatamente e senza lesione delle preesistenti istituzioni e dei diritti legittimamente acquisiti.

« Ma bisogna anche ricordare che la storia cammina e può travolgere ». Occorre, dunque, che da parte dei responsabili si metta coraggiosamente mano all'aratro, se non si vuole che questa « aiuola » ci faccia davvero « tanto feroci ».

* * *

Per ottenere un certo ordine logico e al tempo stesso una guida che trattenesse dai facili sconfinamenti, le lezioni sono state organate intorno a quattro aspetti fondamentali nell'ordine di trattazione: medico-biologico, economico-sociale, politico e metafisico-morale.

Al primo aspetto vanno ricondotte le lezioni dei professori Livi, Colombo, Gedda e P. Gemelli; al secondo le relazioni dei professori Golzio, Gasparini, Vito e Salvemini; al terzo quella di S. E. Mons. Carpino; e al quarto, insieme alla prolusione di S. E. il Card. Siri, le due lezioni del P. Perego e di Don Corti.

1. Il Prof. Livio Livi svolge il tema: « *La struttura ottima della popolazione* », o più precisamente parla su « i concetti di *popolazione ottima*, di *ottimo strutturale* e di *minimum* di popolazione ».

Dopo aver espresso il timore che qualcuno possa ritrarre dalle sue parole un'impressione di determinismo e di materialismo ben lontana dal suo intento, entrando in argomento, nota come finora le varie teorie che hanno inserito nei loro schemi il fattore *popolazione* — eccetto forse nella filosofia greca — l'abbiamo preso per lo più in senso quantitativo, numerico. Egli ritiene, invece, che si debba porre l'accento piuttosto sulla sua struttura, badando cioè agli elementi componenti che in essa si ordinano e collegano secondo le caratteristiche bio-organiche della specie umana, che ne fanno così una « unità naturalistica ».

Su tale struttura avranno influenza tutte le caratteristiche della specie, ma specialmente alcune connesse con le leggi della procreazione, dell'allevamento della prole, della crescita e della durata della vita, nonché della variabilità naturale dei caratteri. Il relatore ne parla diffusamente per concludere che al concetto demografico di *ottimo di popolazione* va premesso quello demografico-naturalistico di *ottimo strutturale*, che fa della popolazione una massa ordinata nei quadri imposti dalle caratteristiche naturali della specie e perciò capace di stabilità strutturale, di autonomia e di vitalità.

L'ottimo strutturale è una situazione limite che caratterizzerebbe un ordinamento sociale perfetto, cui l'umanità si è sempre trovata al di sotto; oltre certi limiti però, la popolazione decade e si avvia alla scomparsa.

2. Il Prof. Bernardo Colombo espone le « *Recenti tendenze e presenti prospettive di sviluppo demografico* ».

Anche se le cifre non sono del tutto attendibili, è innegabile l'au-

mento vertiginoso della popolazione mondiale negli ultimi trecento anni. Quali le prospettive del futuro?

Roger Wietzel scrive drammaticamente: « La popolazione del globo è stimata all'incirca sui 2.200 milioni d'individui nell'anno di grazia 1950. Al tasso minimo d'aumento dell'uno per cento si ha il seguente risultato: nel 2050: 4.000 milioni di uomini; nel 2150: 17.000 milioni; nel 2250: 45.000 milioni; nel 2350: 100.000 milioni.

Nell'anno 2.000 avremo abbondantemente oltrepassati i 3.000 milioni. Ecco i fatti brutali ». (Da: Perego A. — *L'istanza malthusiana e le risorse naturali* — Chieri, p. 11).

Due — dice il prof. Colombo — sono le componenti di gran lunga più importanti della dinamica demografica: la natalità e la mortalità. Il loro giuoco, nei paesi sviluppati, non è più a regime naturale (natalità elevata e mortalità anch'essa elevata), ma controllato (natalità bassa, mortalità compressa specie nei bambini). Tale passaggio o *rivoluzione demografica* ha mostrato dei caratteri e delle modalità che ci possono fornire la chiave per l'interpretazione e le previsioni circa l'avvenire. In certi paesi certe cause hanno avuto certi effetti, persistendo le medesime cause è presumibile abbiano a perseverare i medesimi effetti. Così, nei paesi occidentali, si sono susseguite tre fasi:

- 1) apre il ciclo una *flessione della mortalità* (lotta contro le malattie);
- 2) segue una *diminuzione della natalità*: quando è avvertita è già in atto una diminuzione della fertilità; si hanno ancora forti incrementi annuali di popolazione a causa della ridotta mortalità;
- 3) conclude il ciclo una *forte diminuzione della natalità* ed una *rapida diminuzione della popolazione*. La popolazione, infatti, nella sua struttura, per età è ormai invecchiata; di conseguenza si è abbassata la sua fertilità e al tempo stesso precipita la mortalità.

Dal punto del ciclo in cui un paese si trova è possibile prevedere il suo probabile andamento demografico.

Il relatore applica tali concetti ai vari paesi del mondo, raggruppandoli per comodità in tre gruppi, e ne trae le logiche ma caute conseguenze, non sempre rosee per l'Europa occidentale e l'Italia. A proposito di quest'ultima, fa notare come nel 1951 il coefficiente di natalità sia stato di 2,5, nel '52 si sia abbassato ed ancora più basso si prospetti per il corrente 1953. Come si sa, con il coefficiente 2, la popolazione non resiste o come disse più drasticamente il Prof. Livi: due figli assicurano la distruzione della specie. Di questo passo, nel giro di qualche decennio, l'Italia verrà a trovarsi in una fase stazionaria, con una struttura interna totalmente diversa dall'attuale, sia per stati di età che per regioni. L'incremento, infatti, è oggi, al nord del 7%, mentre al sud è del 15%. Ciò significa che i ragazzi d'oggi, tra i 20-35 anni saranno chiamati a sostenere pesi incomparabilmente superiori ed i meridionali saranno in proporzione più che doppia. L'augurio che fa il relatore è che tale gioventù possa essere anche all'altezza delle nuove responsabilità. Si intravede subito, però, quale massa di problemi susciti la necessità di convenientemente educare tale gioventù che avanza.

3. Il Prof. Luigi Gedda tratta de « *Le leggi biologiche della popolazione* ».

Per *leggi biologiche della popolazione* devono intendersi dei « fenomeni costanti che si ripetono nella popolazione con la cadenza e il valore di una legge; però dei fenomeni di natura biologica e cioè tali che possano essere rilevati e spiegati con i metodi propri della biologia, che è una scienza sperimentale, descrittiva e deduttiva ».

Fenomeno fondamentale che riguarda la popolazione è quello della riproduzione nel figlio di caratteri identici a quelli del padre e della madre. Ciò avviene secondo leggi biologiche, in parte note e in parte ignote, dalle quali dipendono fenomeni di variazione, fenomeni mutativi e fenomeni di selezione e di controselezione.

Il relatore mette in mostra l'utilità della *genetica della popolazione*, che di ciò si occupa, ma dimostra anche come in base a tali ricerche vada condannato senz'altro certo razzismo deterioro e sterilizzatore, che alla luce della scienza e dopo dieci anni di esperienza, appare « un metodo miope, pedante, inutile, dannoso oltre che immorale ». Ciò va detto non solo contro il defunto razzismo tedesco, ma anche in merito a certe leggi vigenti negli Stati Uniti, e a certi sforzi attuati in Inghilterra e in Danimarca per far entrare il principio nella pratica; va detto ancora, poi, contro i metodi di certa eugenetica moderna, che propugna tra l'altro il controllo delle nascite sotto il pretesto sanitario.

Le leggi biologiche della popolazione, però, non vanno sottovalutate e le preoccupazioni eugenetiche non devono essere considerate come cosa futile. Anche la Chiesa, in certo senso, ha seguito delle preoccupazioni eugenetiche ante litteram, ma è importante rilevarne lo spirito, che è quello di ottenere « una convinta adesione dell'uomo, in altri termini di conciliare questi due grandi beni: la salute e la libertà in una forma nobile, degna dell'intelligenza umana ».

Sulle relazioni Livi, Colombo, Gedda, intervengono il dott. Tagliamonte, il dott. Traina, il P. De Marco S. J., lo stesso prof. Livi, P. Caccione e il prof. Salvemini.

4. Il P. Agostino Gemelli tratta de « *L'eugenetica e l'Organizzazione Mondiale della Sanità (O. M. S.)* ».

Ricordato come già nella Settimana del 1908 egli avesse tenuto qui in Palermo una relazione di carattere medico, l'oratore traccia il quadro della situazione attuale in merito al tema assegnatogli, caratterizzata dai costanti sforzi che i delegati di alcuni paesi, specialmente nordici hanno fatto e continuano a spiegare per far accettare nei consessi mondiali e far penetrare nell'opinione pubblica il principio e la pratica della limitazione delle nascite « sotto la veste di promuovere il progresso eugenetico del popolo ».

Tracciate l'indole e le linee storiche di sviluppo dell'eugenetica fino al momento della sua applicazione al campo animale e all'uomo, ne esamina i mezzi di cui essa si vale quando vuole ottenere l'ottimo di popolazione. Essi sono: a) *biologici*: per es. certificato prenuziale, fecondazione artificiale, sterilizzazione, aborto eugenetico, controllo delle nascite;

b) *socio-economici*: per es. il tenore di vita; c) *culturali*: per es. l'istruzione e la preparazione alla vita matrimoniale, fatte da chi può e deve.

Sode obiezioni sono mosse contro la bontà dei mezzi biologici, tratte dalla valutazione dei risultati biologici stessi. Quanto all'istruzione ed educazione, noi cattolici abbiamo una parola che nessun altro può dire.

Un'eugenetica cattolica è possibile, ma evidentemente non sul piano di certi « controlli di nascite », contro i quali ginecologi, biologi e dottori sono quasi unanimi nel prospettare i gravi danni psicofisici che ne derivano.

Noi cattolici, però, difettiamo di studi e di mezzi adeguati a controbattere anche sul piano dei dati statistici e scientifici le asserzioni degli avversari. Necessarissima, quindi, l'erezione di un Istituto scientifico per lo studio dei problemi della popolazione italiana. Allora le conclusioni dei cattolici italiani avranno anche nei consessi internazionali il peso voluto.

A quanti accusano poi la Chiesa di seguire una dottrina vecchia, il relatore ribatte che essa ha a proprio vantaggio le conclusioni di quei cultori dell'eugenetica, che « non ne vogliono fare uno strumento affinché gli uomini possano chiedere alla vita solo la soddisfazione dei propri piaceri e ciò sottraendosi ai loro doveri ».

5. Il Prof. Silvio Golzio, introducendo la trattazione del secondo aspetto del problema, quello economico-sociale, parla del « *Movimento demografico e risorse economiche* ».

Il suo pensiero, esposto in precedenza anche in altri scritti, è lineare, anche se le statistiche addotte, documentandolo, lo intralcino un pò. Non è scientificamente esatta la tesi dei malthusiani di uno squilibrio tendenziale inevitabile fra la dinamica della popolazione e quella delle sussistenze. Altre sono le cause degli squilibri registrati. Lo riprova il fatto che, nonostante il fortissimo incremento demografico registratosi nei paesi occidentali nel corso degli ultimi due secoli, la disponibilità dei beni è cresciuta in maniera più che proporzionale e il reddito medio individuale è tendenzialmente aumentato. Ciò si registra sia nei paesi ricchi che in quelli meno dotati e più densamente popolati, come l'Italia, dove il livello di produzione, anche ultimamente, ha raggiunto e talvolta superato quello prebellico.

In breve, contro l'opinione di Huxley e Roussel, gli squilibri fra andamento demografico e risorse economiche che si possono riferire non provengono da carenze della natura, ma da difetti di organizzazione produttiva e sociale, da mancanze di collaborazione internazionale, da ignoranza, arretrate condizioni e consuetudini e da un pauroso sperpero di ricchezze.

Progresso sociale e progresso tecnico, di conserva, varranno a ristabilire l'equilibrio turbato. E' questione di buona volontà. Solo questa può battere e dissolvere gli atteggiamenti rinunciatari neomalthusiani, assicurando a un tempo quel livello di vita cui gli uomini hanno diritto. Si cerchi evangelicamente prima il regno di Dio e la sua giustizia e il resto sarà dato per giunta.

Sulla relazione fanno degli interventi, tra gli altri, l'on. Caltabiano, il dott. Tagliamonte, il prof. Galanti e il sig. Baglioni.

6. Il Prof. Innocenzo Gasparini svolge il tema: « *Popolazione ed occupazione* », argomento che tocca il punctum dolens della situazione italiana, la quale — come ha rilevato la Commissione parlamentare di inchiesta sulla disoccupazione presieduta dall'on. Tremelloni — nel settembre 1952, su 19.358.200 abitanti appartenenti alle forze del lavoro, registrava 1.286.000 disoccupati.

Egli esamina i tre gruppi fondamentali di attività: a) agricoltura, b) industria, c) attività di intermediazione economica, ne analizza il gioco che ne risulta nei riflessi dell'occupazione, mostra per ciascuna gli effetti di incidenza sulla situazione italiana in genere e quella meridionale in particolare, e indica le direttrici di marcia nella lotta contro il flagello della disoccupazione. In ogni caso, conclude, « la risoluzione dei gravi problemi discussi richiede anzitutto la consapevolezza di un dovere che unisce in questo compito tutti i consociati nel foggare una società cristiana ».

Prendono la parola in opportuni interventi il P. De Marco S. J., l'on. Caltabiano, il dott. Sacco, il P. Perico S. J. ed il prof. Pavone.

7. Il Prof. Francesco Vito espone il rapporto tra « *Movimento demografico e sviluppo economico* ».

Notato come tale rapporto sia al centro del problema della popolazione considerato dal punto di vista economico, perchè, comunque si prenda, è sempre in relazione al rapporto tra andamento demografico e sviluppo dell'economia che vengono additate le possibili soluzioni, egli imposta la sua lezione su quattro punti:

a) Il modo con cui la scienza economica dà la soluzione del rapporto fra andamento demografico e andamento economico non va ricercato nel concetto di *ottimo* della popolazione (concetto che ha reso innegabili servigi quale strumento d'analisi scientifica, da abbandonarsi però nella trattazione di politica demografica) quanto piuttosto nell'obbiettivo di un *andamento armonico* fra i due termini del rapporto. Movimento demografico e sviluppo economico non sono interdipendenti fra di loro, fra di essi non esiste un equilibrio spontaneo, ma è anche erroneo pensare che vi sia un'opposizione e uno squilibrio fatale.

b) Il problema dell'equilibrio tra movimento demografico e sviluppo economico non si pone là dove lo sviluppo economico è così rapido da far crescere il livello di vita, qualunque sia il ritmo di accrescimento demografico; sussiste invece preoccupante nel caso di economie insufficientemente sviluppate, e va esaminato in tutta onestà. E' il problema delle economie arretrate.

c) Distinto tra « aree depresse » ed « economie arretrate », il relatore analizza con cura le caratteristiche di queste ultime per concludere che sarebbe superficiale voler risolvere la disarmonia tra popolazione e sviluppo economico attaccandosi solo al primo termine del rapporto, secondo la tesi malthusiana. Sono i fattori di sviluppo che, invece, vanno adattati

all'uomo e non viceversa. Compito non facile, ma neanche impossibile. Ne addita la via e risolve le possibili obiezioni.

d) Quanto alle « zone arretrate » che si trovano nell'ambito di economie progredite, come ad es. il meridione d'Italia, il problema si pone in termini analoghi, ma non identici a quello delle economie arretrate, perchè in esse, oltre alle difficoltà comuni con queste, esistono degli elementi favorevoli.

Tale opera di sollevamento delle economie e zone arretrate non si compie, però, senza « una decisa presa di coscienza della solidarietà umana; solidarietà fra i cittadini di uno stesso Paese e solidarietà fra i vari popoli. E' questa una condizione imprescindibile per agire in modo che l'economia sia messa davvero al servizio dell'uomo ».

Nella discussione intervengono il Prof. Abbadessa, il Prof. Vannutelli, l'On. Caltabiano, il dott. Vacca, il dott. Tagliamonte, il dott. Pellegrini, il P. Iannarone.

8. Il Prof. Tommaso Salvemini tratta del problema de « *L'emigrazione* ».

Attraverso un'accurata analisi, corroborata di dati e statistiche, traccia un acuto profilo storico del fenomeno, ne espone i problemi e ne profila le soluzioni, sempre tenendosi in un'atmosfera di realtà e muovendosi nella luce della dottrina cattolica in campo sociale.

Si effettuano interventi da parte della dott.ssa Gatti, del P. Perico S. J. e del P. De Marco S. J.

9. S. E. Mons. Francesco Carpino delinea « *Gli aspetti della politica demografica* », assolvendo così l'aspetto politico del tema generale della Settimana.

Stabilita la vera natura dello Stato, mostra come il problema demografico sia soprattutto un problema morale, la cui soluzione, perciò, deve avere come principio e metodo il rispetto della persona umana, reso concreto in una sana politica familiare.

Il campo dell'azione dello Stato proteso all'attuazione di una politica demografica e, al tempo stesso, i suoi limiti sono tracciati quindi dal fine stesso dello Stato — il bene comune — e dai diritti imprescindibili della persona umana, che si prolunga, per così dire, nella famiglia.

Tale politica demografica deve essere saggiamente perseguita sotto un duplice aspetto: a) *quantitativo*, che si svolge, a sua volta, in tre direzioni: 1) legislativa, 2) assistenziale, 3) economica; b) *qualitativo*, sia in senso fisico che morale.

Soprattutto però lo Stato dovrà educare nei cittadini un triplice senso: a) *umano*, nel rispetto della persona umana, b) *morale*, nel riconoscimento e nel culto delle leggi finalistiche del creato, c) *sociale*, nella volontà di fornire il proprio apporto al bene e al progresso della collettività.

Interventi sono fatti da parte della dott.ssa Gatti, del P. Iannarone e del dott. Mercati.

10. Il P. Angelo Perego delinea « *La legge morale nella trasmissione della vita* », portando così la Settimana nella sua fase conclusiva, la trattazione morale, cioè, dei problemi della popolazione.

La relazione è impostata senz'altro in termini teologici di vita e di gloria. La B. Vergine — dice — da sola dà più gloria a Dio che tutti gli uomini insieme; cosa conta quindi se il numero di questi ultimi sia maggiore o minore? La stessa gloria Dio può trarla tanto da un numero alto quanto da uno bassissimo.

In linea astratta, nulla da obiettare; anche se è vero però che la gloria divina può ottenersi ugualmente bene in pochi uomini come in molti, di fatto Dio ha voluto che il suo Regno eterno si realizzasse attraverso una moltitudine sterminata di uomini. Quanto al numero in concreto, esso scaturisce, in definitiva, dalla volontà di Dio e dalla volontà dell'uomo con senso di responsabilità, sempre seguendo il tracciato della linea di riproduzione stabilito dalla natura.

Tale via legittima, unica, per la trasmissione della vita, concordemente additata dalla ragione e dalla fede, è il matrimonio monogamico indissolubile, retto, nel recinto stesso della società coniugale, da norme precise, che scaturiscono dall'essenza sua stessa e dalle sue finalità.

Ogni attentato alla legge morale della trasmissione della vita va decisamente proscritto quale ingiurioso oltraggio alla ragione e al Signore.

Interviene per la discussione don Gemmellaro.

11. Don Gaetano Corti tiene l'ultima lezione: « *L'educazione al rispetto alla vita* ».

Un campo di lavoro vastissimo si apre dinanzi agli uomini tutti che intendano come la vita sia tra i maggiori beni che gli individui e i popoli abbiano ricevuto da Dio. Impegno deciso, perciò, dev'essere quello di inculcarne in tutti il rispetto sommo. Tale compito è al tempo stesso un dovere, dato che, a differenza degli animali, l'uomo è chiamato a collaborare razionalmente con la natura all'elevazione dell'edificio della vita umana.

Di quest'opera educativa fa parte la denuncia costante delle forme più diffuse di mentalità e condotta che, in qualsiasi campo, dall'intimità domestica alla strada, dal cinema alla stampa, alla radio, all'attività professionale, contrastano direttamente o indirettamente con le leggi divine e umane. Condotta con i mezzi più disparati, tale educazione deve vertere: a) circa la *trasmissione* della vita umana; b) circa la sua *conservazione*; c) circa il suo *sviluppo*.

Il S. Padre quotidianamente svolge la sua opera di educazione e di moralizzazione facendo giungere la sua parola di luce nei ceti e ambienti più diversi; dobbiamo anche noi saper fare la nostra parte attuando nella maniera più alta il monito di S. Paolo: « *Servite invicem in caritate* ». Qui, come nel resto della vita, il peggior nemico della vita stessa è sempre l'egoismo.

Prendendo lo spunto dai giornali del giorno che riferivano come in Palermo una donna si fosse suicidata lasciando scritto: « Sono stanca della vita », il relatore ammoniva che la vita, non diversamente dalle persone, si offende quando si sopravvaluta come quando si sottovaluta, quando si adula come quando la si disprezza. La vita sarà rispettata maggiormente se non si valuterà più di quanto in realtà non valga. Non

ottenendo ciò che a torto da essa ci si attendeva, alla disillusione segue la disperazione e a questa il disprezzo, fino a toccare l'attimo di fondo che soffoca e spegne in noi quel palpito della divina scintilla che, in un atto d'amore, un giorno fu acceso da Dio.

* * *

In quindici punti, che ci sforziamo di sintetizzare, il collegio dei relatori e la Presidenza della Settimana hanno cercato di racchiudere l'insegnamento che i cattolici italiani riuniti a Palermo intendono trasmettere agli altri fratelli sparsi nel resto della Penisola e nel mondo.

I. Si rileva la *complessità dell'argomento*, della quale bisogna tener conto in ogni indagine e soluzione concreta, se non si vuole che esse restino falsate.

II. *Problemi della popolazione e ordine morale*. Dato che l'andamento demografico e i fenomeni connessi dipendono anche dalla libera volontà dell'uomo, i problemi della popolazione rientrano nell'ordine morale. Di conseguenza, non si ammettono soluzioni ad esso contrarie. L'istinto sessuale va usato secondo ragione, ma al tempo stesso si richiede l'impegno di tutti per assicurare le condizioni di vita e di progresso umano.

III. *Aspetto biologico e sanitario*. Dell'accrescimento di benessere pubblico apportato dalla medicina e dalle scienze biologiche si tenga conto per sollevare le condizioni di molti popoli ancora ad un livello infimo di igiene e sanità pubblica. Si sottolinea, in merito, l'utilità delle iniziative pubbliche e private.

IV. *Sviluppo organico di tutti i fattori economici*. Aumento di popolazione ed elevazione del tenore di vita non sono in necessario conflitto. Non porsi perciò in un fazioso atteggiamento rinunciatorio nei riguardi della natalità, ma far leva piuttosto sui fattori dello sviluppo economico per un andamento armonico di essi.

V. *Popolazione e risorse economiche*. Una larga possibilità di accrescimento dei beni elimina preoccupazioni su un piano mondiale, anche se in casi particolari siano necessari trasferimenti di eccedenze alimentari da un paese all'altro. Non sempre l'incremento del reddito fa crescere la natalità; l'incremento demografico, invece, è piuttosto una spinta al potenziamento delle risorse economiche.

VI. *Popolazione attiva e possibilità di occupazione*. Vanno stimolati e coordinati gli investimenti privati e pubblici e gli sforzi produttivi per assorbire la disoccupazione, che è occasione di decadimento morale della famiglia e di instabilità per la società.

VII. *Sviluppo delle economie arretrate*. Deficienza di tecnici, di imprenditori coraggiosi, di ambiente sociale, amministrativo e spirituale favorevoli e mancanza di capitali causano lo squilibrio fra andamento demografico e mezzi di sussistenza nelle « economie arretrate ». Bisogna rimontare tali condizioni avverse accelerando lo sviluppo economico intelligentemente. Un procedimento analogo va usato per le « aree arretrate » nell'ambito di economie relativamente avanzate.

VIII. *Movimenti internazionali di uomini e di mezzi*. Per solidarietà internazionale, alle comunità nazionali, che non sempre trovano in se

stesse le risorse adeguate, siano consentiti spostamenti di popolazione; più opportunamente però si cerchi di apportare in esse i capitali per assorbire in loco le forze esuberanti del lavoro.

IX. *Principi morali e trasmissione della vita.* La trasmissione della vita, affidata alla ragione illuminata dalla legge di Dio e al senso di responsabilità dei genitori, ha la sua unica via legittima nel matrimonio monogamico e indissolubile, il cui fine primario è la procreazione e l'educazione della prole, vietati ogni esercizio extramatrimoniale della sessualità e ogni attentato intramatrimoniale in contrasto con la natura e la finalità essenziale della società coniugale.

X. *Valore e limiti di una eugenetica.* Il fine eugenetico può essere conseguito solo con quei mezzi che le sicure conclusioni scientifiche indicano e la legge morale consente.

XI. *Formazione alle responsabilità della vita.* Urge una più diffusa istruzione con fini e metodi educativi che inculchi la responsabilità e il rispetto della vita nella luce della vera gerarchia dei valori; necessita parimenti un particolare addestramento professionale, che aumenti le possibilità di impiego, ed una preparazione all'emigrazione, che assicuri la difesa dei valori umani e delle tradizioni familiari e locali e ne faciliti l'adattamento al nuovo ambiente.

XII. *Informazione per una organica azione.* Per una azione organica e rispettosa dei diritti della persona e della famiglia e per eliminare gli squilibri tra andamento demografico e sviluppo economico si richiede una larga informazione come base di conoscenza ed elaborazione scientifica, assicurata ove occorra da appositi istituti.

XIII. *Presenza attiva dell'autorità pubblica.* L'autorità pubblica, da una parte deve guardarsi da illecite ingerenze e soprusi che ledano i diritti essenziali della persona umana e della famiglia; dall'altra, nella prosecuzione del suo fine, il bene comune, deve svolgere un'azione positiva di tutela e di integrazione della famiglia e promuovere il miglioramento strutturale della società per l'elevazione materiale e spirituale del livello di vita.

XIV. *Urgenza di una collaborazione internazionale.* La soluzione dei problemi della popolazione postula una fraterna solidarietà e collaborazione fra le nazioni.

XV. *Funzione civilizzatrice della concezione cattolica della vita.* Nell'ambito dei problemi esaminati, la concezione cattolica della vita ha una funzione altamente civilizzatrice e progressiva, tanto in campo scientifico che in quello giuridico, politico e sociale, perchè dà il senso vero della vita e della civiltà umana e perciò cristiana.

* * *

Rispondendo al brindisi del Sindaco di Palermo, S. Eminenza il Card. Siri ebbe a dire che, tra gli argomenti trattati negli ultimi tempi dalle Settimane Sociali, questo dei problemi della popolazione era tra i più « irenici ». E che sia così, non v'ha dubbio, se per lotta s'intende l'urto clamoroso e appariscente di masse in contrasto. A chi bene osservi, però, e come dimostra anche la lezione del P. Gemelli, non può sfuggire come

sia in atto un cozzo tremendo, anche se per lo più silenzioso o celato sotto espressioni a prima vista pacifiche o di colore scientifico.

Alla Settimana, giustamente, s'è parlato di *problemi* e non di *un problema* della popolazione; se ben si consideri, però, c'è un problema di fondo, che, mai affrontato direttamente, li pervade e trascende tutti: l'urto tra la concezione cristiana e quella pagana della vita. La spada che Cristo venne a portare sulla terra, dopo venti secoli, continua a separare il figlio dal padre, la nuora dalla suocera, la moglie dal marito e Lui, la « pietra di contraddizione », continua a fracassare i piedi di chi caparbiamente vi percuote, ma al tempo stesso a servire da fondamento tetragono a chi su di esso intende fondare la sua casa, la sua vita.

Il neomalthusianesimo, che in forza di conclamate apprensioni per l'avvenire della società, predica e pratica usi e costumi profondamente assassini, non è che un aspetto della lotta ingaggiata dai figli di Belial contro Dio. « Bisogna ricordare — scrive Colin Clark — che molte persone abordano lo studio della questione imbevuti di forti pregiudizi materialistici. La istintiva avversione che ispira loro ogni fede religiosa sta alla base della loro attitudine. Essi hanno fatto oggetto della loro devozione la prosperità economica e materiale. Essi la considerano come un obbiettivo di tale trascendenza che ogni fede che non può adattarsi ad essa viene spazzata senza pietà ».

La Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia ha osservato a Palermo una compostezza e una calma che profondamente l'onorano. L'obbiettività scientifica e la ricerca appassionata del vero sono state le mire dei relatori tutti. Ma nella severa aula dell'Istituto di Storia Patria, dove essi parlavano, ai cattolici italiani e del mondo sono state approntate delle armi, e quali armi, nella lotta per il trionfo della concezione che Cristo aveva della vita.

L'urto però è di una vastità sconcertante. Non si limita al campo delle idee o per meglio dire a quello scientifico, ma involge anche l'uomo della strada, scende e si annida nella baracca sconnessa come nella villa sontuosa o negli appartamenti di quegli alveari umani che formano i palazzi d'oggi.

Chi ha a cuore, però, le sorti della Fede e della Civiltà, che o sarà cristiana o non sarà, di fronte alla vastità del compito non si deve abbattere, ma acuire ancor più l'eroico senso di azione e di sacrificio.

La lotta deve svolgersi lungo due direttrici di marcia :

1) *sul piano scientifico*, per far crollare, svuotandolo nella consistenza, il castello pseudo-scientifico su cui è stata elevata la concezione malthusiana;

2) *nella vita di ogni giorno*, per tradurre nella pratica concreta le nostre superiori e nobilitanti norme di vivere. E ciò va fatto prima di tutto sul piano delle idee, chè « ogni fatto storico si prepara con la formazione del pensiero » (Don Sturzo), ma contemporaneamente sul piano economico-sociale, lavorando indefessamente per l'elevazione delle sorti del popolo, affinché, dalle avverse condizioni, la coscienza di chi intende vivere secondo i dettami della legge naturale e divina non sia « condannata a intime torture » (Pio XII).

Concludendo: è nella costante cura che la Provvidenza divina si prende di noi, che il pensiero cattolico attinge la linfa delle sue certezze e del suo sano moderato ottimismo. Una concezione materialistica della vita che ha ripudiato tale confortante certezza, intorno a sè non può vedere che buio. « Chi ignora il destino dell'uomo — dice Jouffroy — ignora quello della società, e chi ignora il destino della società non è in grado di organizzarla. La soluzione del problema sociale sta tutto in una fede morale e religiosa. Questa fede oggi manca e, fino a quando non sarà trovata, tutte le rivoluzioni materiali e sociali immaginabili non potranno giovare a nulla ».

REGINALDO M. IANNARONE O. P.

R E C E N S I O N I

Giuseppe Martano: *L'uomo e Dio in Proclo* - Ist. editoriale del Mezzogiorno, Napoli - Roma, 1952, pp. 251.

Come fa vedere il titolo, lo studio si divide in due parti: una sull'anima umana, una sull'argomento teologico. Dopo una breve introduzione l'A. sviluppa la sua ricerca e conclude con uno sguardo all'influsso di Proclo nella storia della filosofia. Il lavoro è limitato a questi due temi della psicologia e della metafisica di Proclo e si inizia dalla prima — contrariamente a quello che potrebbe essere un metodo classico — perchè la visione ne resta più viva, e, direi, più attuale. « Difatti, che la filosofia procliana si riveli a noi come un'antropologia, che si risolve in visione *metafisica*, lo stesso autore sembra affermare » (p. 39).

L'anima per la sua realtà di mediatrice e insieme di microcosmo tende a Dio e può quindi considerarsi punto di partenza per uno studio metafisico. Ci sia concesso di notare, a conferma della tesi dell'A., che proprio questa caratteristica centralità dell'anima è il motivo che può essere sviluppato dal neoplatonico umanista, Marsilio Ficino, la cui metafisica è costruita per sorreggere la tesi dell'immortalità dell'anima, essendo questo il problema che effettivamente e vitalmente lo interessava.

L'anima viene studiata nel « momento conoscitivo » e come « vita » che si conclude nel momento religioso: « La ragione conduce, attraverso le vie della logica, a quell'Ineffabile Primo in cui la logicità esaurisce, come un fiume le sue acque nel mare, la sua funzione » (p. 110).

Mentre la filosofia ci porta all'Uno, la teologia (rivelata) ci porta a Dio. Per arrivare a questo bisogna che la ragione si liberi dal limite, perchè solo nella negazione di sè Lo può trovare. Perciò tutti gli attributi che Gli vorremmo dare, saranno inadeguati, essendo Egli l'Uno e l'anima pur sempre, nonostante tutto, finita. L'Uno non può dirsi nemmeno l'Essere: « prima di quell'è, al di là di quell'è, va posto Dio, l'Uno, il Bene » (p. 138). Nell'Essere si realizza Dio, ma non è Dio. L'Uno è la fonte da cui tutto scaturisce; ma a questo che già aveva detto Plotino, Proclo aggiunge il movimento dialettico: « L'Uno è emanazione, *processio*, ma in questa è implicata la necessità del ritorno » (p. 140). Ed eccoci così all'intuizione che fa di Proclo un pensatore originale. Per quanto non si possa e non si debba ridurre solo a questo punto l'importanza di Proclo — come esattamente vede l'A. di questo studio —, pure non se ne può negare il valore significativo, non solo storicamente, ma

per l'interesse teoretico vivo che possiede. E non potendo analizzare per disteso quest'opera, ci fermeremo a preferenza su quest'argomento. « Siamo sempre davanti — dice l'A. — a quella feconda intuizione dell' *uno-molti* che è la chiave di volta per l'interpretazione di tutto l'indirizzo neo-platonico, in Proclo essa ritorna arricchita di quel vitale principio dialettico che fa andare l'unità verso la molteplicità e questa verso quella » (p. 119).

Dall' Uno nasce il processo discensivo; ma perchè? Ecco il grande problema che trascende la difficoltà in cui si trova Proclo, toccando uno dei più complessi e profondi problemi della vita e della filosofia. Per Proclo « spiegazione razionale non c'è ». Se ci fosse, continua l'A. (p. 169), non potrebbe essere che dialettica: la rottura dell'unità « serve dialetticamente a far cogliere quell'unità e bontà del tutto, di cui l'uomo non avrebbe conoscenza senza il principio dell'opposizione ».

Il Demiurgo è il mediatore fra il mondo intelligibile e quello sensibile. L'Intelligenza, l'Anima e la Vita nascono per la sua opera nel mondo, secondo il Paradigma eterno. E di fronte alla negatività della materia, l'A. interpreta come « negatività dialettica »:

« È innegabile che qui sorga inconsapevolmente l'esigenza di una nuova dialettica: la dialettica logica delle opposizioni, in cui la positiva realtà sarà anche metafisica, sì, ma la negativa? La negativa non può essere che l'ipotesi negata dal positivo; c'è l'idea dell'essere, ed è realtà ontica, la sua negazione è negazione della realtà, perciò *non c'è*, e il suo non-esserci è posto dal solo pensiero » (p. 199). (Cfr. anche l'importante paragr. sulla materia).

L'A. dedica un paragrafo alla dialettica nel quale mette in guardia contro un'eccessiva valutazione: Proclo difende la dialettica oggettiva, nella quale si trova l'incongruenza di « assumere la tesi di una validità del principio emanativo nella realtà metafisica tutta, mentre ancora la riconversione al principio ha la sua validità chiaramente circoscritta al particolare mondo dell'anima umana » (p. 241). Per cui riesce inesplorato infine il passaggio dall'unità alla molteplicità. Il motivo dell'opposizione non è ancora attinto. Il problema non si può risolvere, secondo l'A., se non in sede di dialettica del pensare (Hegel, Gentile).

Questi necessariamente pochi ed affrettati cenni dicono l'importanza del lavoro, che, sulla base di una sicura conoscenza filologica, si sviluppa veramente in modo filosofico, dando un effettivo contributo allo studio della dialettica di Proclo in particolare e a quella storia della dialettica che ancora si attende.

Renata Gradi

* * *

J. De Bivort De La Saudée: *Dio, l'uomo e l'universo* - Marietti, Torino, 1953, pp. 621.

Ispirandosi all' « Essai d'une Somme catholique contre les sans-Dieu » di Y. Kologrivov (1937), J. de Bivort de la Saudée ha diretto la compilazione di questa raccolta di studi, che è uscita in Francia già nel 1950,

e la cui traduzione trova l'originale alla sua 2ª edizione. Contrariamente quindi a quanto potrebbe sembrare a tutta prima ad una superficiale lettura dell'indice generale, non si tratta di una somma apologetica, avente per oggetto i punti-limite tra la scienza e la fede. In verità, molti di questi punti-limite vengono criticamente ed esaurientemente studiati nel presente saggio, ma sempre in sintonia col peculiare carattere dell'opera che vuole piuttosto essere un'aggiornatissima Somma anti-marxista. È così che si giustifica la scelta dei vari capitoli, che partendo dalla disanima del materialismo contemporaneo, affrontano, prima la complessa questione evoluzionistica, quindi le tesi fondamentali dello spiritualismo cristiano (esistenza dell'anima immortale, origine della religione, storicità del Cristo, origine e affermazione della Chiesa) per concludere poi ad un dettagliato studio delle istanze sociali contemporanee in riferimento alla teoria marxista.

Va dunque riconosciuto che, già nella scelta degli argomenti — premessa irta di difficoltà — l'A. è stato quanto mai felice, e si è posto in grado di poter veramente presentare, con questa Somma, non solo « una risposta ai marxisti-leninisti », ma una precisa esposizione, « in maniera costruttiva... », della posizione del cattolicesimo riguardo ai grandi problemi che i materialisti contemporanei, e specialmente i marxisti, risolvono in una maniera opposta alla nostra » (Prefazione, p. VI).

L'intento poi di fornire ai lettori, « coloro che si sforzano di conquistare al cristianesimo questi ambienti materialisti », degli elementi critici e profondi di scienza genuina, ha indotto J. de Bivort ad affidare la stesura dei singoli capitoli ad altrettanti specialisti nelle svariate materie. È così brillantemente superato il pericolo che in questa somma anticomunista, la preoccupazione di realizzare appieno e in ogni pagina la sua funzione apologetica fondamentale, incidesse sulla serietà e profondità dei rispettivi capitoli, in forma di superficialità e di inutili quanto noiose ripetizioni. Garantito il valore in sé delle singole monografie, la difficoltà però si è spostata, ed è divenuta, allora, quella che ognuna di esse non costituisse un numero a sé, bensì rientrasse, in sottile ma profondo amalgama di ispirazione e di impostazione, nel quadro generale dell'opera. Sotto questo aspetto, un esame un tantino severo deve ammettere che si è avuto del più e del meno, che cioè non tutti i lavori esprimono al massimo questo sforzo di unità e di continuità. Ma bisogna riconoscere che una concretizzazione perfetta di tale esigenza, rappresentava una impresa quanto mai ardua, specialmente tenuto conto delle basi ampie e remote da cui l'A. ha voluto partire.

Nella stesura dei singoli capitoli notiamo doti generali di chiarezza, di scrupolo scientifico, di erudizione sobriamente contenuta. Particolarmente brillante e avvincente lo studio di A. Romàñà su « *Il mondo, sua origine e sua struttura nei riguardi della scienza e della fede* » (51-107). Di una chiarezza cristallina è il capitolo di E. C. Messenger su « *L'origine dell'uomo secondo la Genesi* » (209-237). Qualche sovrabbondanza di terminologia tecnica nello studio, che precede, su « *L'origine dell'uomo e le recenti scoperte delle scienze naturali* » (139-205) di G. Vandebroek. In qualche passo, una maggior stringatezza logica avrebbe, ci pare, confe-

rito più sicura efficacia alla dissertazione sull'*Anima* (241-270) di J. Ternus, mentre le pagine, veramente assai nitide, di H. Lubac su « *L'origine della Religione* » (273-303), avrebbero dovuto prolungarsi, dopo la parte critica e negativa, in un sia pur breve cenno sulla giustificazione teorica del sentimento religioso e sulla genesi di esso nello spirito umano. Ricordiamo, in ultimo, per la sua lucidità metafisica, lo studio conclusivo di I. Congar su « *Il problema del male* » (539-580). Gli articoli concernenti direttamente le questioni marxiste (431-535), rivelano competenza e chiarezza di esposizione: però avrebbero dovuto essere — a nostro avviso — più diffusi, data la preoccupazione fondamentale da cui l'opera è nata.

Impossibile, per evidenti motivi, inoltrarci in ulteriori rilievi: i quali d'altronde, confermerebbero il giudizio conclusivo che crediamo di dover esprimere sull'opera: tempestivamente ideata, brillantemente concretata, atta a colmare una reale lacuna nella bibliografia contemporanea anti-comunista.

La traduzione è, in generale buona, anche se presenta, qua e là, qualche incertezza. Uno specialissimo elogio va fatto all'Editore che non ha esitato a prodigarsi — per questo libro — in sforzi di accuratezza e di ricercata eleganza: è consolante poter constatare che gli editori van convincendosi che le opere cattoliche meritano il rispetto dell'eleganza, almeno quanto le altre.

Alberto M. Perotto O. P.

* * *

Karl Schmitz: *L'ipnosi* - Casini, Roma 1953, pp. 356.

I fenomeni suggestivi che sono legati all'ipnosi vengono studiati, nella loro causa e nei possibili loro effetti, in questo libro di un medico tedesco, che vuole esporre serenamente quello che deve essere il punto di vista scientifico alla luce degli studi e degli esperimenti sino ad oggi compiuti. È fatale che, alla fine, il dottor Schmitz non sfugga alla tentazione di proporre l'ipnosi un pò come una panacea per tutti i fenomeni patologici. Ma, di questo, con un pò di comprensione, ad un medico si può far venia.

Va infatti riconosciuto che lo studio del nostro, si imposta in un realizzato proposito di serietà e di chiarezza. Inutile dirlo, l'A. si muove nel piano della comune corrente di reazione contro la teoria di Charcot, che richiedeva per l'ipnosi un prerequisite stato psico-patologico, che la avrebbe resa effettuabile solo negli affetti da isteria. Convinto discepolo della scuola di Hancy, continuando l'insegnamento di Wundt, lo Schmitz sostiene la teoria che vede nell'ipnosi un fenomeno di suggestione. E anzi, diciamolo subito, tutto il valore teorico del libro che stiamo esaminando consiste proprio nella valorizzazione piena di questa premessa, per cui anche qualunque forma di eterosuggestione viene ridotta ad un personale ed — inizialmente — libero fattore suggestivo.

È dunque con un senso di orgoglio che va constatato quanto cam-

mino la scienza abbia fatto, su questo punto, verso la filosofia tradizionale. Nei testi di qualche decina d'anni fa, era la Scolastica ad opporre l'ipotesi dell'autosuggestione (per spiegare l'ipnosi) alle molteplici spiegazioni d'indole fisica o metapsichica che, appunto in nome della scienza, gli studiosi laici avanzavano: p. e. nell'Urràburu (Madrid, 1924, vol. IV, p. 456, n. 647) troviamo elencate ben nove di tali teorie basate su flussi ed influssi cerebrali, vitali, odici, elettrici, ecc. Oggi è la scienza che elimina, come superate, tutte queste costruzioni, e fa sua l'istanza scolastica.

Tale premessa però implica uno studio dell'inconscio, e qui diremo lealmente che non ci sentiamo di accettare tutto quanto l'A. osserva sulla natura e sull'irrazionalità, potremmo dire, «positiva», di questo substrato acoscienziale (cfr. pp. 37, 143, 248, 147).

Interessante, per il giudizio morale sull'ipnosi, quanto lo Schmitz dice e pretenderebbe dare per provato, su di una certa autonomia delle libertà, che rimane anche nelle ipnosi profonde, per cui è difficilissimo ottenere un delitto per il quale il soggetto, in stato di piena coscienza, avrebbe ripugnanza (128). Confrontando l'ipnosi con la psicanalisi, l'A. conclude con un giudizio di preferenza per la prima. Ma, a questo proposito (senza con ciò volerli fare sostenitori della psicanalisi), riteniamo che forse lo Schmitz trascura i dati negativi che si possono addurre anche contro l'ipnotismo, per il continuo pregiudizio alla libertà che viene a creare, e per il leggiero ma innegabile effetto deleterio che non può non produrre sul sistema nervoso. In una parola, è ingiustificabile, perchè irrazionale, l'uso così generale che l'A. propone di questa ipnosi che pone la psiche umana in una situazione assolutamente innaturale.

Un'ultima parte del libro, completa, con testimonianze dirette di «guariti» da svariate malattie, l'apologia che lo Schmitz ha voluta farci dell'ipnotismo. Nitida ed accurata l'edizione.

Alberto M. Perotto O. P.

* * *

B. Prete O. P.: *La Fede*, Edizioni Paoline, Roma 1953.

In distinta copertina, rappresentante Cristo che mostra la sua mano ferita a Tommaso, il discepolo incredulo, in una meravigliosa scena, ricca di significato simbolico, si presenta questo libro indirizzato a quanti sentono il desiderio di scoprire nella propria vita l'intimo e trascendente valore di essa. Libro dunque attuale, poichè oggi particolarmente, anche se in modo confuso, si sente la necessità di tornare a Dio, unica fonte della nostra esistenza.

Il libro è diviso in 15 capitoli, nei quali sono trattati i vari problemi che si riferiscono a questa virtù teologale. Tali capitoli possono essere raggruppati in varie parti, le quali costituiscono il complesso strutturale dell'intero lavoro. Nel primo capitolo è studiata la virtù della fede nella sua essenza e nelle sue manifestazioni, il secondo invece ricorda testimo-

nianze od esempi di fede, tratti dall'Epistola agli Ebrei e dal Vangelo; paragrafi a parte son dedicati alla figura della donna malata, del centurione, della peccatrice ecc. Nel terzo capitolo sono studiate le esigenze della fede. I capitoli che seguono costituiscono quasi un'altra parte, ed affrontano questioni e problemi strettamente connessi con la vita cristiana. *La Fede e il problema di Cristo, la Fede e la concezione della vita* sono i titoli di due capitoli nei quali troviamo svolti i punti fondamentali della vita cristiana. Altri capitoli espongono pensieri riguardanti la fede e le sue attuazioni nella vita del credente: la fede presenta delle difficoltà; nel credente possono sorgere dei dubbi; chi ha fede non sempre riscuote ammirazione e successo nel mondo. D'altro canto la fede dona a noi le sue gioie e le sue consolazioni, ci sostiene nella lotta quotidiana e dà, secondo la definizione dell'Apostolo Paolo mirabilmente riecheggiata nei versi di Dante, fondamento alle nostre speranze. Chi crede sa coronare di serenità i propri dolori, sa vedere nelle asprezze della vita una prova attraverso la quale si giunge alla felicità eterna.

Sono questi i pensieri fondamentali contenuti nel libro dello scrittore domenicano, il quale ha soprattutto due meriti: quello di trattare un argomento difficile ed alto in una forma accessibile alla comprensione di ognuno ed inoltre quello di arricchire questo suo studio con passi, citazioni, argomenti attinti direttamente dalla Bibbia. Molti sono i brani che troviamo nel libro, desunti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento e questi passi non sono soltanto citati, ma studiati; più volte l'autore si sofferma, anche in note, ad esaminare il valore che gli studiosi hanno dato ad un passo degli Scritti Sacri, ne vede il valore immediato e quello allegorico, rifacendosi spesso ad opere fondamentali in questo settore delle scienze sacre.

Sotto l'esposizione semplice e piana si nasconde assai spesso l'erudizione profonda dell'esegeta il quale sa, dove è necessario, rinunciare ad essa, senza dimenticarla. Ed è forse questa la dote principale del libro: presentare una dottrina sicura e profonda su un argomento teologicamente arduo in una forma semplice e chiara.

M. A. Simoni

* * *

Rops Daniel: *Storia della Chiesa del Cristo* - Vol. I: *La Chiesa degli Apostoli e dei Martiri* - traduzione di Nello Beghin - Torino, Roma, Marietti, 1951 - 611 p.

Tra le mille, circa, nuove pubblicazioni apparse nel 1951 in Italia, lo diciamo con piena coscienza e matura riflessione, quella che presentiamo non occupa certo uno degli ultimi posti. Ne ringraziamo l'Editrice e lodiamo il traduttore.

Daniel Rops — è evidente — non è autore che vada presentato: la sua scintillante, personale e spesso acuta produzione lo ha reso da tempo

ben accetto e noto nel campo della cultura cattolica, ma nella massa della produzione libraria italiana, che ha avuto in questi ultimi anni un'andatura vivacissima per quantità e qualità, l'attenzione dei lettori e studiosi va richiamata su questa sua opera che appare in italiano, affinché non sia perso di vista un lavoro che senz'altro vale.

Un'opera simile non può essere, non diciamo giudicata, ma neppure adeguatamente presentata dall'esame di uno soltanto dei suoi sei volumi. Avremmo desiderato sottoporre a meditata lettura almeno qualche altro di essi, perciò abbiamo tardato a recensirlo, ci saremmo così decisi sulla opportunità o meno di dar rilievo ad alcuni punti — pochi per la verità — che non ci avevano convinto in questo primo. Dall'analisi degli altri ci sarebbe stato, infatti, possibile valutare se si trattava solo di qualche neo inevitabile in un lavoro di tale ampiezza e così impegnativo o piuttosto di un fenomeno più grave di superficialità tratto tratto affiorante in soluzioni non sufficientemente suffragate allo stato delle odierne cognizioni storiche.

Non avendo avuto per le mani che questo solo volume, ci asteniamo dal farne rilievo.

Beninteso, accennando a questa nostra perplessità, non intendiamo affatto sottovalutare nella mente dei lettori gli altri aspetti generalmente positivi che l'opera presenta, non pochi nè di poco valore.

A prescindere dalla veste tipografica, accurata ed elegante nella sua sobrietà, van sottolineati gli aspetti intrinseci dell'opera stessa. L'Autore accosta la storia cristiana dei primi secoli con palpito umano e filiale, ma al tempo stesso con chiarezza espositiva, competenza e, quel che è più, con l'occhio rivolto anche ai problemi ed alle preoccupazioni del nostro tempo mentre ci fa scorrere dinanzi le vicende di altri tempi. La sua esposizione, perciò, non è fredda nè arida, ma pur parlando all'intelligenza sa interessare l'uomo nella sua totalità: mente e cuore, cittadino e cristiano, abitante della terra e candidato al Cielo. Con la storiografia vera e propria diremmo che faccia anche della filosofia della storia.

È un pregio o difetto tutto ciò? A nostro avviso è un elemento positivo, data l'indole della pubblicazione stessa.

Dall'esame degli elementi intrinseci — non v'è nessuna prefazione che ci dica esplicitamente gli intenti dell'Autore — la pubblicazione ci pare, infatti, destinata agli ambienti colti certamente, ma non proprio specializzati, certo anche agli studenti degli Atenei cattolici e a quanti non intendono contentarsi delle poche e poco solide trattazioni di certi manuali scolastici; gli specialisti per le loro ricerche sanno bene che dovranno dirigersi ad altre fonti, ma una lettura dell'opera del Rops non potrà far loro che bene. Essa, infatti, è stata concepita in struttura agile e chiara, attraente per narrazione, ma ad un tempo stimolatrice di pensiero. Se dovessimo definirne l'indole, non saremmo lontani dal vero ritenendola opera di alta divulgazione.

Non vorremmo, ciò dicendo, deprezzarne il valore; ne facciamo anzi un merito all'Autore, perchè la diffusione della cultura cattolica è quanto di più desiderato e meno realizzato forse vi sia. Il lavoro del Rops assolve egregiamente anche questo compito.

Agli studiosi tutti sarà poi di tacito, tonificante richiamo a non consumare le proprie energie nella ricerca della sola nuda — vorremmo dire cruda — verità dei fatti, ma a saper ad essa congiungere quella visione della realtà e della vita che della luce intellettuale non fa un semplice faro abbagliante, ma un calorifico raggio, potente suscitatore di vita.

Vogliamo sperare che quanto abbiamo detto sia pienamente confermato dagli altri volumi.

Reginaldo M. Iannarone O. P.

* * *

Sabine George Holland: *Storia delle dottrine politiche*. 2 ed. - Milano, Edizioni di Comunità, 1953; XV-738 p. - Traduzione di Luisa De Cola a cura di Umberto Carmagnolo.

Non possiamo fare a meno di segnalare la valorosa attività dell'Editrice « Comunità », che proprio agli inizi dell'anno in corso, insieme alle altre opere ha lanciato un volume coraggioso: la traduzione italiana della seconda edizione di « A History of Political Theory » del Sabine, egregiamente curata da Umberto Carmagnolo per la traduzione di Luisa De Cola. Se oltre alla cura che usa nel far conoscere in Italia il pensiero straniero la suddetta Editrice stimolerà la produzione italiana, avrà ben meritata della cultura patria ed avrà il nostro sincero plauso per le sue fatiche. Beninteso, avremo sempre le nostre riserve da avanzare in merito alle teorie sostenute, perchè senza un'evidente disfunzione cerebrale, nessuno potrebbe aderire contemporaneamente a idee tanto diverse come quelle degli Autori pubblicati da « Comunità » — basteranno per darcene l'idea i nomi di un Santayana, un Kierkegaard, un Calogero, un Sartre, un Keyserling, un Salvemini, un Silone, un Bergson, un Maritain, un Mounier, un Berdiaef, un Solovief, un Haessle, uno Sturzo — ma non si potrà non ammirare il coraggio di questa giovane Casa, ormai rassodata, che affronta l'edizione di studi che vanno dalla filosofia alla politica, all'arte, all'economia, alla Religione, all'urbanistica, alla sociologia ecc., materie, oltre tutto, non fatte certo per il grosso pubblico.

Coerentemente, pertanto, alla nostra posizione di cattolici e di tomisti, siamo ben lungi dall'accettare, nell'opera in esame, tutte le idee sostenute dall'A., tanto meno il suo dichiarato agnosticismo religioso (p. XIII); ammiriamo però, al tempo stesso, la mole del lavoro e soprattutto lo sforzo impiegato nella ricerca di una costante obbiettività e di una non mai abbastanza lodata chiarezza, anche quando gli Autori trattati non spiccano per tale dote. Va pure fortemente sottolineata, tra gli altri elementi positivi, una non comune ampiezza di cognizioni congiunta ad una piacevole modestia, contrassegno degli uomini di sincero valore.

E tale ci si mostra George Holland Sabine, oltre al non comune curriculum vitae, che ce lo presenta successivamente professore di filosofia all'Università di Stanford, di Missouri, di Cornell, decano della Scuola Superiore e Vicepresidente dell'Università stessa, anche per l'ampio processo di revisione cui ha sottoposto l'attuale seconda edizione della sua opera. Ciò prova lo studioso proteso a sempre nuove conoscenze e l'uomo

onesto sempre aperto e pronto a rivedere le proprie posizioni e ad adeguarsi alla realtà. Proprio perciò ci permettiamo di rivolgere all'A. — e vorremmo che queste parole gli giungessero — l'invito cordiale a voler approfondire il suo studio del pensiero della Chiesa Cattolica o meglio delle basi stesse della Religione, per cercare di assodare se esista o meno « un fine ultimo divino, verso cui tende la storia umana », cosa di cui dubita, e tentare di conoscere inoltre « qual esso sia » (p. XIII).

Dopo tale sincera e fiduciosa ricerca, in una augurabile terza edizione di questa soda e utile opera ci imbattemmo, forse, nella parola « Chiesa » scritta finalmente con la maiuscola. Jane Howes in un contraddittorio col P. Brown ebbe a dire: « Non credo a una sola parola; non credo nella Chiesa, nella Bibbia, né in Cristo ». E il P. Brown: « Nessuna persona colta e intelligente può credere senza essere stata pienamente istruita ». Jane Hawes oggi è cattolico!

Quanto al contenuto dell'opera, non tentiamo neppure di esporlo, oltre al fatto che 738 pagine distinte in 35 capitoli non si lasciano agevolmente restringere in poche righe, soprattutto perchè perfettamente intuibile, data la natura della materia.

Elogi particolari non ne tessiamo, perchè assolutamente fuori discussione. Non ci sarà nessuno — siamo certi — che non ne ammiri l'utilità ed il valore.

Qui vorremmo però far notare solo alcune imperfezioni, facilmente evitabili, che speriamo veder eliminate in seguito. Così ad esempio il monocolorismo quasi assoluto della bibliografia, limitata ad opere anglo-americane nel novantanove per cento dei casi, la mancanza di trattazione degli ideali politici greci primitivi e la presenza, nei primi capitoli, di spiegazioni e paragoni fatti in relazione a località o usi tipicamente statunitensi, che, pur comprensibili anzi forse lodevoli nell'edizione originale andavano assolutamente eliminati fra noi, geograficamente, spiritualmente e culturalmente tanto vicini alla Grecia.

Reginaldo M. Iannarone O. P.

RIVISTA DELLE RIVISTE

RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA - A. 1952.

- I - E. Franceschini, *Un inedito di Roberto Grossatesta: La «quaestio de accessu et recessu maris»*; E. Franceschini, *Sulla presunta datazione del «de impressionibus aeris» di Roberto Grossatesta*; G. Vecchi, *L'estetica marxista*; M. Schiavone, *La letteratura Plotiniana dal Bayle sino a Galluppi*.
- II - M. Schiavone, *Plotino nell'interpretazione dello Hegel*; R. Masi, *Fisica, matematica, metafisica*; G. Ballanti, *Un filosofo dei nostri tempi: W. Jankelevitch*.
- III - A. Porcelloni, *L'intellettualismo di Duns Scoto alla luce della nuova edizione*; A. Coccio, *Fred Hoyle e il concetto di creazione*; G. Lunati, *Studi Hegeliani. Osservazioni sul principio logico e sul disegno del sistema*.
- IV - S. Vanni Rovighi, *Umanesimo Medioevale*; C. Calveti, *I presupposti filosofici della dottrina calvinistica del «servo arbitrio»*; L. Scremin, *Scienza umana e rivelazione divina*.
- V - L. Minio Paluello, *Note sull'Aristotele latino Medioevale*; E. N. Girardi, *L'Apologetico del Savonarola e il problema di una filosofia cristiana*; A. Pupi, *Il «Breve trattato» di Spinoza*; G. Caletti, *Lo sperimentalismo di Antonio Aliotta*.
- VI - M. Paluello, *Note sull'Aristotele latino medioevale*; M. Jurino, *La metafisica dell'uomo secondo Lavelle*.

G. Vecchi: *L'estetica marxista*.

Interessante lo studio del noto scrittore G. Vecchi, sul problema estetico, visto sotto il filtro rosso del materialismo storico.

La conclusione a cui l'A. giunge è quanto mai palese: l'arte nel regime sovietico è un'arma potente della faziosità e lotta di classe, ad esclusivo servizio del partito.

Come prova della sua tesi vengono addotte dall'articolista le varie testimonianze di scrittori russi. Cernyscevski per primo, con la sua dottrina sulla rivalutazione del contenuto vitale dell'arte, afferma che l'artista risente dello ambiente che lo circonda, traendo da esso ispirazione, la quale lo spinge ad agire, valutare e giudicare secondo un principio utilitario che esprime l'interesse comune.

Ma il rapporto tra realtà ed estetica è focalizzato in pieno da Marx ed Engels, secondo i quali l'arte, come qualsiasi ideologia, è condizionata dall'effettiva realtà, in modo che tra pensiero e vita si stabilisce un mutuo influsso, il quale fa sì che la realtà sostenga l'idea e che questa a sua volta sia lo sprone al benessere ed al progresso della società. Da ciò logicamente consegue che una

forma artistica è in via di decadimento quando diserta il terreno realistico, mentre trova la sua fioritura maggiore quando dispora la causa della società in cui vive. Ma tutto questo non costituisce bancarotta piena per ogni estetica, la quale per vivere ha bisogno di libertà, l'ossigeno vitale della sua ispirazione? No, risponde E. Kovalick, «soltanto la dittatura del proletariato diede la piena possibilità di uno sviluppo veramente libero della letteratura proletaria».

A tal punto il Vecchi dà un profilo storico profondo, anche se in qualche punto confuso, il quale, secondo i sovietici, letterati ed artisti, sarebbe l'originativo dell'arte. Questa, infatti, nasce dalla trasformazione che l'uomo opera sulla natura e su se stesso. Risulta evidente l'intimo legame che unisce vita e pensiero, arte e fattori ambientali, sociali, economici. Una tale armonia però, va a disintegrarsi allorché, per la divisione strutturale della società in classi, l'arte diviene il monopolio di ricchi mecenati, di borghesi, respirando l'aria viziata dei salotti, e non più quella purissima dei quartieri proletari. Quale la conseguenza? Unica e sola: l'arte diviene una categoria ideologica, la cui precipua caratteristica è lo smodato culto della forma stilistica. Si affaccia così nel campo estetico la decadenza, figlia legittima dell'interesse esclusivo per la forma, ad esclusione del contenuto. Sarà certamente l'avvento del socialismo scientifico a mutare in meglio le sorti dell'arte, perchè esso abolirà il germe parassitario: la divisione strutturale in seno alla società.

Ottima critica alla così detta arte classista — fa notare l'A — e sembrerebbe che la ragione stia senz'altro dalla parte dei sovietici se non venisse a turbarla una grave obiezione. Come mai — ci si potrebbe chiedere — l'arte classista pur essendo in ribasso, come vogliono i marxisti, è riuscita a realizzare capolavori che ancora oggi s'impongono all'ammirazione degli stessi materialisti storici? Ecco l'interrogativo che angustiava Marx, senza che questi riuscisse a risolvere in modo schiacciante il diverbio. Ma, intanto una risposta bisognava pur dare, sottolinea il Vecchi, a titolo di prestigio e di semigiustificazione. Così: la società classista in decadimento guarda al suo passato di splendore come a qualche cosa di insuperabile; la società rivoluzionaria, invece, reputa le sue opere mediocri in relazione a quelle classiste, solo perchè si trova in fase di sviluppo, e quindi la corrispondenza tra forma e contenuto, realtà ed estetica non ha raggiunto perfetta armonia. Il partito bolscevico guiderà l'artista, ormai cosciente della sua missione, a questo progresso.

Dall'oriente verrà la luce che spazzerà le tenebre del formalismo occidentale ripigliando pienamente l'armonia del felice connubio tra realtà ed arte. E nello stesso tempo corroborerà qualche leggera voce, proveniente dalle classi borghesi, quale appunto quella di un Platone, Aristotele, Taine, che si profilavano nel campo estetico come dei sani realisti.

Alla svalutazione netta di quanto sopra, il Vecchi oppone una constatazione diremo familiare. Con un passaggio brusco, anche se efficace, l'autore scende al campo nazionale per dimostrare che i neo-marxisti italiani, appassionati ai problemi estetici, velano sotto il manto del realismo il più reietto formalismo.

S. Vanni Rovighi: *Umanesimo Medioevale*.

L'uomo medioevale a cavalcioni tra i due mondi, il sensibile e il divino, perchè composto di fango e di immagine di Dio, è la conclusione a cui giunge Vanni Rovighi. E' certo che la concezione addotta raggiunge il suo pieno equilibrio, l'A. magnificamente ce ne rende consapevoli, nell'interpretazione dell'Aquinate, il quale si pone arbitro tra gli spiritualisti ed i naturalisti e getta le basi dell'umanesimo realistico, che scorge nell'uomo l'unità sostanziale di anima e di corpo, di spirito e di materia. Come si giunge a tanto, attraverso uno sguardo panoramico, ma preciso ed accurato, Vanni Rovighi ce lo spiega con dati positivi.

Due correnti neo-platoniche di tinta spiritualista, dominano il primo umanesimo medioevale. L'una, riallacciandosi allo spiritualismo di S. Agostino, vede l'uomo nella luce della figliolanza ed amicizia con Dio, e trova la sua piena espressione in S. Anselmo; la seconda, invero, si preoccupa piuttosto di collo-

care l'uomo nell'universo, assegnandogli precisi compiti da espletare in esso. Tale situazione ultima, ispirantesi alla Patristica greca, viene sostenuta da Scoto Eriugena.

Fin qui il Sec. XII. Il Sec. XIII vide pararsi dinanzi un terribile nemico il « De anima » di Aristotele, il filosofo dell'« entelechia », che doveva portare una rivoluzione radicale nella psicologia contemporanea. La sopraffazione, però acutamente ci fa rilevare l'A. non fu dura e drastica, perchè lo Stragirita ebbe la fortuna di essere presentato, principalmente da Averroè, sotto la veste di neo-platonico. Con tutto ciò forti furono i tentativi d'integrazione delle esigenze naturalistiche di Aristotele con quelle spiritualistiche, cristiane.

L'A. si rifa a due studi a riguardo, editi dalla scuola di Lovanio, affine di prospettarci meglio il piano della lotta. Teologi e filosofi dell'epoca, irriducibili difensori della indipendenza assoluta dell'anima dal corpo, si vedevano costretti ad ammettere una pluralità di forme nel composto umano, cioè un'anima come forma distinta da quella del corpo. L'avvento di S. Tommaso alla ribalta della speculazione, causò l'innovazione. La concezione tomistica dell'anima forma del corpo operò il dovuto miracolo, mentre — come asserisce l'A. sulla scia dello Zavalloni — superò la stessa entelechia aristotelica. Per il filosofo greco infatti, anche se la spiegazione dei fenomeni sensibili vitali dell'uomo fosse dovuta al principio informante la materia, tuttavia esisteva una grave tergiversazione, se non proprio negazione vera, nell'ammettere che il « nous » fosse pensato come forma. L'Angelico invece non aveva dubbi di sorta: l'anima è il principio per cui l'uomo ha una costituzione fisica e psichica, in quanto per essa vegeta, sente, vuole, comprende. Non più guerra quindi tra anima e corpo, ma unione sostanziale, stretta collaborazione. Un tale punto di vista, che costituisce uno dei capisaldi della speculazione aristotelico-tomistica, avremo voluto maggiormente sviluppato dall'illustre A., anche perchè ci sembra che in esso si rifletta lo stesso umanesimo rinascimentale, e, quanto ai nostri giorni, occupa un posto d'onore in molte scuole di psicologia pura ed applicata. Molto giusto c'è sembrato, l'accenno al fine dell'uomo, visto alla luce del citato principio tomistico, inteso questo come forza dinamica.

Alla contemplazione mira il composto umano, che appunto grazie alla sua unità sostanziale può raggiungere la meta prefissa, fatta in modo da postulare tutte le attività umane, sensibili e psichiche, e non le sole spirituali a discapito delle altre, perchè nell'uomo la vita del pensiero richiede come condizione necessaria il concorso dei sensi, che sono facoltà corporali.

L. Scremin: *Scienza umana e Rivelazione.*

Come ha avuto origine il mondo? Quale sarà la sua fine? Due risposte — afferma l'A. — si possono dare: l'una è frutto della scienza, l'altra costituisce un dato della Rivelazione. Sono esse da ammettersi ambedue? Nel caso negativo, qual'è la vera? Il credente sosterrà senza alcun dubbio la verità rivelata. E ciò in forza della sua fede, corroborata da un valido ragionamento.

Scremin ci pone un tale argomento di ragione con assoluta obbiettività e competenza. Non si può — egli dice — fare affidamento sulle teorie naturalistiche riguardanti la cosmogonia, perchè la loro certezza è nulla o quasi, restando sempre delle ipotesi, anche se geniali. Potrebbero esse talvolta convincere l'intelletto umano ad accettarle, ma questo si verificherà sempre in sede di ragionamento astratto, mai nel campo dell'esperienza, che non ci fornisce quei fatti, dedotti logicamente dalle suddette teorie, i quali praticamente dovrebbero accettare l'ipotesi. Forte di una tale constatazione, l'A. mette in ridicolo lo sforzo di una esegesi che vorrebbe interpretare i primi capitoli del Genesi, servendosi dei dati della teoria evoluzionistica, la quale mostra il carattere precario e discutibile della ipotesi.

Deve allora la scienza ciecamente inchinarsi, chiudendo i battenti dell'investigazione naturale, alla parola rivelata? Scremin risponde affermativamente: è tempo che la scienza abbandoni una volta per sempre le sue indagini ispirate a morbide curiosità, e questo a fin di evitare il pericolo che fra noi e

testimonio di Dio circa i fatti che furono « in principio » s'interrompa l'inganno dell'ipotesi.

Una simile risposta, in verità, presa in senso assoluto, non ce la sentiamo di sottoscrivere. Le comunicazione della P. C. B. e gli insegnamenti della « Humani generis », noti certamente all'articolista, ci rendono meno pessimisti e scettici nei raffronti dei moderni scienziati, intenti a dare una conferma scientifica al dato relativo circa il problema cosmologico e relativa comparsa dell'uomo sull'universo. Così Pio XII, nella Enciclica ricordata « Ecclesia magisterium non prohibet quominus « evolutionismi » doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquit ex iam esistenti ac vivente materia oriundi — animas enim immediate creari catholica fides nos retinere iubet — pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur, ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate moderatione ac temperantia perpendatur ac diiudicentur » (Cfr. A. S., Vol. XXXIII, pag. 506).

* * *

RIVISTA ROSMINIANA - A. 1952.

- I - S. Porrino: *Il materialismo dialettico e la sua fratturazione*; D. Morando: *Estetica vecchia e nuova*; M. T. Antonelli: *Il significato del Proslogion di Anselmo d'Aosta*; P. Vannucci: *Ancora su Rosmini e gli scolopi*; C. Castiglioni: *L. M. Billia a C. Cantù - lettere inedite*.
- II - S. Alberghi: *Sul pensiero di L. Stefanini*; D. Morando: *Natura dell'attività artistica ed estetica*; A. Beccari: *L'insegnamento della filosofia in Italia*; R. Borzaga: *Un precursore di Rosmini: Giovenale Ruffini*.
- III - B. Brunello: *Azione e contemplazione*; R. Borzaga: *Un precursore di Rosmini: Giovenale Ruffini*; P. Filiassi Carcano: *Il pensiero filosofico di A. Aliotta*; T. Bertamini: *L'accesso al mondo della cultura*; M. Gargano: *Il concetto rosmينiano del diritto*; D. Morando: *Natura dell'attività artistica ed estetica*.
- IV - S. Porrino: *Il sistema degli enti: il realismo*; P. Filiassi Carcano: *Il pensiero filosofico di A. Aliotta*; T. Bertamini: *Il Rosmini e l'educazione scolastica*; D. Morando: *Natura dell'attività artistica ed estetica*.
- S. Porrino: *Il materialismo dialettico e la sua fratturazione*.

La fratturazione del materialismo dialettico proviene dalla sua essenza. Infatti c'è una palese incompatibilità tra il materialismo e la dialettica.

Marx e Engel non si sono accorti, che la dialettica, la quale era qualcosa di logico nell'idealismo sorto dopo Kant, non era più logica nel materialismo. La dialettica, che sgorga dalla intrinseca natura del Logos hegeliano, non scaturisce più dalla natura della materia. Perciò essa non ha nel marxismo carattere aprioristico, come nell'hegelianismo, ma piuttosto cerca di acquistare un carattere empirico.

Ma come la realtà può avere uno sviluppo dialettico, se non è la vita di una Mente (come diceva Hegel), o l'opera di una Mente (come diciamo noi)? Perciò supposto il materialismo, non si può — senza contraddizione — accettare la dialettica.

Per questi motivi l'A. si meraviglia giustamente, che un biologo (J. Needham, nell'« Ordine e Vita », Torino, Einaudi), dopo aver ammesso che la ma-

teria viva è strutturata da leggi e che si svolge secondo un piano, improvvisamente poi accetta, come spiegazioni di questi fatti, il materialismo dialettico. Come una tale materia può essere primo principio del reale? Non rimanda piuttosto ad una Mente legislatrice?

La conclusione dell'interessante articolo è questa: Fratturato il monismo materialista non si aprono che due vie: quella di una Mente che genera in sé la materia (Hegel); quella di una Mente trascendente che crea «ad extra» una materia intrinsecamente strutturata da leggi, il cui dispiegamento realizza la dialetticità del reale. Esclusa la prima via, non si può ammettere altro che la seconda.

A. Beccari: *L'insegnamento della filosofia in Italia.*

A proposito di un'inchiesta sull'insegnamento della filosofia, promossa dall'UNESCO 1951, l'A. considera 1.) il posto che la filosofia occupa nell'educazione in Italia; 2.) la maniera colla quale essa vien insegnata; 3.) l'influsso che essa esercita nella formazione dei cittadini.

Riguardo al primo punto, vien constatato il fatto sconsolante che la filosofia non ha quel posto che merita come mezzo di approfondimento dei problemi della vita e del miglioramento di essa.

Meditando il secondo punto, l'A. respinge il carattere storico dell'insegnamento filosofico nei licei per il conseguente scetticismo; volendo correggerlo questo grave difetto propone di aggiungere all'insegnamento storico la lettura dei classici. Ma non credo che la lettura dei classici, benchè debitamente scelti e spiegati, possa correggere quel difetto; d'altra parte può dare alla gioventù una visione chiara e organica dei problemi della vita e delle loro soluzioni e di conseguenza tracciare salde direttive, per loro vita individuale e sociale.

Giustamente poi viene proposto di dare la possibilità agli studenti universitari di tutte le facoltà di scegliere la filosofia come materia complementare e valevole per il «curriculum». Altrettanto a buon diritto si propone l'istituzione di cattedre specifiche per la metafisica, per la filosofia della religione, per la filosofia della storia e per la filosofia sociale e politica. Specialmente si insiste sulla mancanza dell'insegnamento della filosofia sociale e politica e delle scienze connesse.

Quanto poi al terzo punto, bisogna dire che l'influsso reale della filosofia nella formazione del cittadino italiano è scarso, nonostante l'influsso del Croce in certi strati, e dell'Università Cattolica in altri ceti. Per misurare l'influsso reale, basta vedere il posto dedicato alla filosofia nelle riviste di cultura, nel teatro, arte, stampa quotidiana e radio. In generale scarsa è la cultura filosofica dei politici militanti.

Sono d'accordo con l'A. quando osserva: Per poter esercitare una favorevole influenza nella formazione culturale dei quadri essenziali della vita nazionale l'insegnamento della filosofia in Italia deve essere riformato coraggiosamente e ampiamente, rendendolo serio nei licei e nelle università estendendolo al massimo possibile, non per creare dei puri filosofi, ma per educare dei cittadini.

B. Brunello: *Azione e contemplazione.*

In questo articolo giustamente si insiste nell'affermare che la contemplazione è anche un'azione alla quale collabora tutta la persona (e non soltanto l'intelletto) in un impeto d'amore. Da essa segue naturalmente, è l'esperienza umana integrale, che fa vivere l'uomo con una intensa vita spirituale e morale; e ha effetti benefici rispetto alla società degli uomini.

Pur accettando questo, non bisogna confondere l'azione e la contemplazione, come sembra in alcune espressioni, fare l'A. per salvare l'unità dell'esperienza umana (per es.: p. 161); nemmeno si può dire che il contemplare è di natura essenzialmente pratica (p. 163). Queste espressioni si possono bene spiegare, ma certamente non sono felici, perchè generano confusione. Molto

meglio si esprime S. Tommaso, che nel suo trattato della vita attiva e contemplativa (S. Theol. II II, qq. 179-182) determina l'essenza della contemplazione e la distingue dagli atti preparativi e conseguenti, pur non facendo « arbitrario distacco » tra di loro. Secondo lui il contemplare è « quantum ad ipsam essentiam actionis » atto dell'intelletto (II II, q. 180, a. 1), ma non per questo S. Tommaso dimidia l'esperienza contemplativa, perchè subito aggiunge che il motivo e stimolo della contemplazione (parla della contemplazione soprannaturale) è nell'amore divino, situato nella volontà (« ibid. »), e si compie e termina nella gioia, dalla quale spontaneamente segue l'accrescimento dell'amore (« ibid. »). Di più, « in casu necessitatis » (« Ibid. » 182, a. 1, ad 3) la pienezza della contemplazione sfocia nell'attività (q. 188, a. 6.). D'altra parte l'azione (nel senso di agire) non è, secondo S. Tommaso, una forma di contemplazione (come dice l'A. p. 162), ma dispone ad essa (q. 180, a. 2) o n'è il frutto, come è spiegato sopra.

Infine, quando si concepisce la vita contemplativa e attiva alla maniera di S. Tommaso, non è necessario respingere questa divisione. Certamente non è possibile nella vita concreta staccare totalmente l'intelletto dalla volontà, la conoscenza speculativa dell'attività pratica. Tuttavia rimane il fatto che alcuni uomini (benchè oggi molto rari) « principaliter intendunt contemplationi veritatis », altri invece « principaliter exterioribus actionibus » (q. 180, a. 1). E questo fatto basta per sostenere la suddetta divisione. Non si esclude dunque che anche coloro che conducono la vita attiva abbiano questa esperienza del contemplare. Inoltre S. Tommaso conosce un'altro genere di vita « vita mixta », che è l'ideale per le circostanze di quaggiù, nella quale è armoniosamente congiunta la contemplazione all'azione (q. 182, a. 2, c. et ad 3; q. 188, a. 6) così come l'aveva in mente l'autore scrivendo il presente articolo.

S. Porrino: *Il sistema degli enti: Il realismo.*

In un articolo precedente (v. « Riv. Rosm. » a. 1951, fasc. 4, pp. 241-249) il nostro Autore aveva già spiegato cosa intende sotto il nome alquanto oscuro: « sistema degli enti ». Nient'altro che « una visione totale ed organica intorno all'ente in quanto ente », quindi la metafisica. Può sorprendere che l'A. parli del sistema degli enti, ossia della metafisica, non soltanto nel realismo, ma anche nell'idealismo e nel fenomenismo. Ma egli, a buon diritto, mette in rilievo che anche il fenomenismo (sia quello sensistico, sia quello razionalistico) non può fare a meno d'una metafisica. Quanto al realismo, bisogna tener presente che il nostro gli dà un significato più ampio di quanto siamo abituati, perchè lo prende nel senso di metafisica realistica.

In questo articolo l'A. si occupa del problema come definire il realismo preso in senso di metafisica realistica. Egli esclude la definizione: « filosofia dell'essere » (l'A. sembra identificare la filosofia colla metafisica) come insufficiente, perchè se si prende l'essere nel senso generico, come una determinazione esistente, come « id cui competit esse » anche fenomenismo ed idealismo sono filosofie dell'essere.

Come allora definire il realismo? Partendo da una concezione dell'essere ben distinta da quella idealista e fenomenista: « L'ente idealistico è « id cui competit esse in alio » senza residui, e perciò è un « id quod habet esse » per quell'« aliud » nel quale si trova, posto cioè integralmente dal soggetto (art., p. 248); « l'ente per il fenomenismo è un 'id quod habet esse in sensu vel in intellectu', ma, 'non propter intellectum ipsum, sed propter aliam entitatem extra subiectum' » (art. cit. p. 247). L'ente realistico è diverso. Tenendo presente il pensiero di Aristotele, il nostro giunge a queste conclusioni: 1) l'essere realista è ente che è « direttamente conoscibile, e per sé stesso vero e pensabile, e si esaurisce totalmente senza sdoppiamenti e rimandi » (p. 248); 2) il divenire di questo essere non è assoluto, ma presuppone un permanente, comunque si voglia poi chiamarlo (p. 249).

Che l'essere sia direttamente conoscibile l'A. lo giustifica fondandosi sulla critica d'Aristotele a Platone. Infatti la dottrina platonica consiste nella du-

plicazione della realtà, ponendo un mondo meno vero nei confronti di un altro più vero. Sulla linea di questa duplicazione si trova Kant (il mondo fenomenico - il mondo noumenico), l'idealismo fichtiano, hegeliano, gentiliano (momento astratto - momento concreto, atto-fatto, trascendentale-empirico, Spirito-Natura), e correnti affini. Ora, ammettere un tale sdoppiamento della realtà e della verità ci pone in una situazione assurda. Perciò già Aristotele pone il dato come assolutamente vero; il dato è semplicemente l'essere, e quindi questo dato-essere direttamente vien colto dall'intelletto nella sua immediatezza (p. 247).

Siccome anche l'idealismo può dire che coglie l'essere nella sua immediatezza (si tratta dell'essere creato dalla mente e esistente in essa), bisogna ancora cercare una nota specifica del realismo. E questa Aristotele l'ha ricavata e giustificata criticando l'eraclitismo, e cioè: il divenire non può essere assoluto, ma presuppone un permanente. Aristotele ha mostrato che l'atteggiamento eracliteo, quando è coerente, distrugge se stesso. Qualcosa di simile vale anche a riguardo delle dottrine moderne dello storicismo e del divenire assoluti, perchè anche esse sono sfociate, per ragioni di progressiva coerenza, nell'irrazionalismo, distruggendo il pensiero stesso (p. 249).

Dalla lettura dell'articolo, il quale del resto contiene profonde analisi ed interessanti osservazioni, si giunge alla conclusione che soltanto il realismo prende l'essere nel senso naturale. Per conseguenza l'essere così preso basta per la definizione del realismo; perchè dobbiamo prendere le parole nel loro senso naturale. Il fenomenismo e l'idealismo snaturano il vero senso della parola « essere, ente ».

Alcune espressioni però, come per es. « Il realismo è l'identificazione di pensiero ed essere » (p. 249), sono da evitare, o almeno da precisare, se non si vuole contribuire alla confusione delle idee.

A. Pavlovic O. P.

* * *

THE NEW SCHOLASTICISM - A. 1952.

- I - R. Allers: *On Intellectual Operations*; F. Van Steenberghe: *Thomism in a Changing World*; S. M. Annice: *Historical Sketch of the Theory of Participation*.
- II - G. P. Klubertanz: *St. Thomas and the Knowledge of the Singular*; W. Norris Clarke: *The Limitation of Act and Potency*; W. A. Gerhard: *Preface to a Science of Phenomena*; J. F. Anderson: *A Notable Study of the Aristotelian « Metaphysics »*.
- III - C. A. Hart: *Participation and the Thomistics Five Ways*; Sister Rita Marie Bushman: *Augustine and the Stoics*; G. Smith: *The Nature and Uses of Liberty*; A. H. Chroust: *Socrates in the Light of Aristotle's Testimony*.
- IV - F. M. Tyrrel: *The Nature and Function of Judgement*; C. J. O'Neil: *Is Locke's State the Secular State?*; P. F. Conen S. J.: *Aristotle's Definition of Time*; J. L. Hagerty: *The Great Ideas*.

W. Norris Clarke S. J.: *The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism*.

Si afferma comunemente dai Tomisti che la teoria della limitazione dell'atto per la potenza, pietra angolare della Metafisica tomistica, sia essenzialmente contenuta in Aristotele; S. Tommaso ne sviluppa il contenuto impli-

cito applicandola alla distinzione dell'essenza e dell'esistenza. Ma di questa teoria della limitazione non vi è traccia in Aristotele, nessun tomista ne citò mai un solo testo, gli studi fondamentali su Aristotele mai la riportano. Di fatto in essa sono contenuti due elementi: 1) la distinzione della potenza e dell'atto, dottrina aristotelica per la spiegazione del divenire; 2) rapporto tra potenza e atto in termini di infinità e limitazione, che non è reperibile in Aristotele.

I Presocratici, soprattutto, dopo le disquisizioni di Anassimandro sull'«*aperion*», con i Pitagorici e Parmenide, concepiscono l'«*infinito*» come informe, indeterminato, inintelligibile, imperfetto. Il «*finito*» invece come pienamente formato, determinato, intelligibile, perfetto. Semplicemente rovesciati i rapporti che il Tomismo riconosce tra forma (di per sé illimitata) e limite (di per sé imperfezione). Nella geniale dottrina platonica della partecipazione, ogni realtà è formata da due opposti principi: un «*principio di limitazione*», numero, forma, idea, essere, fonte di intelligibilità e di perfezione, e un «*principio di illimitazione*», mancanza di forma, indeterminazione, pura materia e molteplicità, fonte di inintelligibilità e di imperfezione. Anche per Platone dunque il principio perfezionante, forma, idea, è limitante, il principio di imperfezione è illimitato; segue in ciò l'irresistibile tendenza, e debolezza, della mente Greca di concepire la perfezione esclusivamente come forma chiaramente ben determinata e delimitata. Anche la sua concezione in ciò è opposta a quella del Tomismo. Aristotele stesso ha seguito in questo problema le posizioni dei Presocratici e di Platone; egli pure identifica il concetto di «*perfetto*» con quello di determinato, finito, e quello di «*imperfetto*» con indeterminato, infinito. Questa concezione è così applicata alla teoria della potenza e dell'atto: la materia è infinitezza informe, la forma determina e limita l'infinita della materia, perfezionandola e rendendola intelligibile: la materia «*moltiplica*» la forma, ma «*non la limita*»; senza la materia, la forma sarebbe «*una, ma non infinita*». La potenza aristotelica non ha lo scopo di spiegare la limitatezza di una forma, ma di spiegare la possibilità del divenire e delle mutazioni, che esigono la capacità di divenire «*altro*»; ove è limitatezza, ma non mutevolezza, ivi non è potenza; così per lui i corpi celesti non hanno materia (e pure sono corporali, e finiti) perchè sostanzialmente non sono soggetti a mutazione; per Aristotele una potenza (limitante) in un essere non soggetto a mutazione sarebbe una contraddizione, perchè la potenza non è che il presupposto del divenire. E inoltre ogni forma è determinata di per se stessa. E' perciò evidente che la dottrina della limitazione dell'atto per la potenza non ha senso nella concezione aristotelica, tradizionale al pensiero greco, della limitatezza dell'atto in se stesso, e dell'identificazione dell'infinita con l'indeterminazione e la imperfezione.

E' solo col Neoplatonismo che si giunge a un nuovo concetto di infinito (=perfezione) e di finito (=imperfezione), sotto l'influsso delle orientali religioni dei misteri, che portarono in Occidente un'idea nuova della divinità come potenza e mistero, e sotto l'influsso del Giudaismo (Filone). Plotino, nella sua potente e originale sintesi tra il pensiero greco e l'apporto intuitivo delle religioni orientali quale è la sua metafisica emanazionista, vede l'infinita e la limitazione in funzione della partecipazione: tutte le essenze inferiori sono emanazione e partecipazione dell'«*Uno*», il quale contiene nella sua perfezione tutte le perfezioni delle forme non di indeterminata imperfezione, ma di «*eccesso di perfezione*». La sua perfezione si limita nei soggetti in cui è partecipata a seconda della loro capacità. Si è così giunti alla limitazione dell'atto per qualcosa di altro, il soggetto ricevente. Proclo e Boezio sistematizzano l'intuizione plotiniana: una forma pura è infinita; ogni creatura finita deve essere composta di una forma e di un soggetto ricettivo e limitante.

S. Tommaso giunge al principio della limitazione dell'atto per la potenza, partendo da elementi aristotelici e neoplatonici: atto e potenza, limitate da Aristotele alla spiegazione del mutamento, ma adatti a salvaguardare l'unità dell'essere composto; la partecipazione e limitazione delle forme, pericolosamente ambigua nei Neoplatonici, ma atta a spiegare l'ordine dell'universo e il rapporto delle creature alla fonte dell'essere. S. Tommaso le fonde, e ne scaturisce

la profonda, fondamentale formula: l'atto non è limitato se non per la recezione di una potenza distinta. Naturalmente non senza introdurre profonde modificazioni in ognuna delle dottrine basi, evitando il realismo esagerato dei Neoplatonici, e dando al concetto di potenza il nuovo valore di principio limitante, poichè il soggetto che riceve la forma e la limita, venendone perfezionato, si riferisce ad essa con l'ordine di potenza all'atto. S. Tommaso, come si può controllare dalle sue opere, giunse gradualmente alla fusione delle sue dottrine in un unico principio; segno chiaro che ebbe chiara coscienza delle fonti storiche cui attingeva. Per lui in conclusione «l'atto non è limitato che dalla potenza», perchè soltanto la composizione di atto e potenza possono salvaguardare l'unità dell'essere.

La sintesi ottenuta con questa fusione non è nè Aristotelismo, nè Neoplatonismo, ma Tomismo. Ai Tomisti moderni può sembrare evidente l'unione del principio di atto e potenza con quello di limitazione, di fatto però per 15 secoli procedettero paralleli, e solo il genio di Tommaso li seppe fondere in organica sintesi. In conclusione — e un sempre crescente numero di Tomisti lo accettano — non si può più qualificare la filosofia tomista come scelta decisa di Aristotele contro Platone; S. Tommaso ha preso Platone, trasformato da Plotino, in così intima unione con Aristotele, che il sistema metafisico tomista può dirsi o Aristotelismo caratterizzato da Platonismo, o, forse più esattamente, Platonismo caratterizzato da Aristotelismo. Merito del genio d'Aquino l'aver fuso in una sintesi vitale le due correnti principali della filosofia occidentale.

Il riconoscimento della decisiva influenza del Neoplatonismo nella formazione del tomismo, è il più importante mutamento nella valutazione moderna del Tomismo stesso.

Charles A. Hart: *Participation and the Thomistic Five Ways.*

Oggi si riconosce sempre più il decisivo influsso del Neoplatonismo nella formazione del Tomismo: la «partecipazione» diviene la sua dottrina centrale, espressa in termini aristotelici di «potenza e atto»; l'influsso neoplatonico deve essere considerato di almeno eguale importanza all'influsso aristotelico. Alla luce della dottrina della partecipazione, le prove dell'esistenza di Dio (le 5 Vie) possono realmente concludere a Dio, l'unico Essere impartecipato, per sé sussistente, la cui natura è esistere, che in ciò stesso si distingue da tutti gli altri esseri, partecipati.

La «IV Via» ci offre l'argomento perfetto, perchè solo è chiara immediata espressione del principio di partecipazione: una limitata esistenza non può essere essenziale, perchè l'essenza per definizione è posseduta senza gradi e limitazione, deve perciò essere prodotta da una fonte estrinseca che possieda le perfezioni dell'esistenza senza limitazione, la cui esistenza sia perciò la stessa sua essenza: l'Unico Essere impartecipato, da cui tutti gli altri esseri partecipano l'essere.

«I Via»: Nello svolgerla, Aristotele non si preoccupa della fonte dell'essere: cerca solo la ragione del movimento fisico, il che lo porta a un primo movente immobile; questo però non è unico per lui: possono essere 49 o 55 i primi moventi immobili, secondo diverse linee di movimento. Con lo stesso argomento S. Tommaso conclude a Dio per sé esistente Unico, Creatore del mondo, che dà l'esistenza a tutti gli esseri; diversa conclusione, perchè radicalmente diverso è lo sfondo metafisico su cui si inseriscono le due argomentazioni: l'universo che muove, cambia, dice a S. Tommaso la composizione di materia e forma, di sostanza e accidenti, ma oltre a queste composizioni, quella metafisica di essenza e di esistenza, che sola salvaguarda l'unità dell'essere mutevole; il Movente Immobile è perciò l'Essere cui è essenziale esistere, Colui che è, l'Essere sussistente, Unico, Incomposto. Così soltanto la I Via, che in Aristotele conduce solo al primo movente, di necessità, cioè il ragionamento sul principio della partecipazione, in S. Tommaso diventa la prova dell'esistenza di Dio.

«II Via»: dalle cause alla Prima Causa. Se non la si esamina alla luce

del principio di partecipazione, anche essa concluderà al primo movente di Aristotele, ma non al Dio di S. Tommaso. La base metafisica infatti su cui poggia la prova, è che negli esseri limitati l'efficienza non è identica alla natura loro, è una perfezione accidentale, che prerichiede una più radicale composizione di essenza e di esistenza (esattamente come nel I argomento le composizioni materia-forma, sostanza-accidenti prerichiedevano la metafisica composizione di essenza-esistenza); passati così dal livello fisico a quello metafisico con l'aiuto del IV argomento, che muove dal principio di partecipazione, si conclude a un Essere semplice, Unico, la cui natura è Esistere ed Agire, Prima Causa di ogni causa e di ogni essere.

« III Via »: Dalle essenze materiali, che possono essere o non essere, in quanto soggette a generazione e corruzione, si conclude a essenze necessarie, cioè non soggette a generazione e corruzione. Da solo il III argomento non prova di più. Ma se queste essenze necessarie hanno la loro necessità causata (cioè dipendono nell'esistere da una causa), poichè, in forza della II Via, non si può procedere all'infinito nello ordine delle cause, bisogna giungere a un'Essenza necessaria, la cui necessità sia incausata. Dopo di esser passati, in dipendenza dalla II Via, dall'ordine delle essenze a quello delle esistenze, col principio di partecipazione (sotto la composizione ilermofica richiesta dalle mutazioni sostanziali, S. Tommaso vede la più profonda composizione di essere ed essenza) si giunge, come nel I e II argomento, a Dio.

« V Via »: Anche questo ultimo argomento, che conclude all'esistenza di un essere intelligente che dirige le cose al loro fine, può concludere legittimamente a Dio, cioè a un'« unica » Intelligenza Sè Intelligente « Ipsa Intelligentia, Ipsa Intelligibilitas », implicando la IV Via, cioè il principio della partecipazione: gli esseri irragionevoli che tendono a un fine, come gli esseri intelligenti limitati, sono composti di sostanza e accidente, e, più profondamente, di essenza e di esistenza; così si conclude a un Unico Essere Intelligente, identificato col proprio fine e la propria azione, e quindi col proprio esistere, che dia il fine ad ogni essere, anzi, che costituisca Egli stesso il Fine ultimo di ogni essere.

In conclusione, le 5 Vie o prove dell'esistenza di Dio devono implicare il fondamentale principio della partecipazione per poter concludere a Dio; altrimenti la sola IV Via vi conclude in modo evidente ed immediato.

Mauro Làconi O. P.

* * *

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE - A. 1952.

- I - J. Coppens: *Nouvelle reflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures*; A. Decourtray: *Renoncement et Amour de Soi selon St. Paul*.
- II - E. Brisbois, S. J.: *Le Sartrisme et le problème moral (1-2)*; L. De Coninck, S. J.: *La pastorale des Sacraments*.
- III - J. Gonsette, S. J.: *Sacerdoce et Virginité*; R. Carpentier, S. J.: *Pour la confession des Étrangers*.
- IV - L. Renwart, S. J.: *La « nature pure » à la lumière de l'encyclique « Humani Generis »*; J. Masson, S. J.: *Laïcs missionnaires ou Missionnaire séculiers?*
- V - Card. Tisserant: *Le Vatican et les Eglises Orientales*; L. Richard: *Le Baptême, incorporation visible à l'Eglise*.
- VI - A. Brien: *La pédagogie du sens de l'Eglise*; A. Wankenne, S. J.: *Renouveau de l'art religieux: Ronault, Assy, Dence*.

- VII - P. Michalon, P. S. S.: *Eglise, corps mystique du Christ glorieux*; C. Lemaître, S. J.: *Pourquoi le Christ?*; A. Fenillet, P. S. S.: *Le Cantique des Cantiques et la tradition biblique*; A. Hayen, S. J.: *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*.
- VIII - P. Van Imschoot: *L'Alliance dans l'Ancien Testament*; G. Gillemann, S. J.: *Théologie morale et Charité*; G. Lambert, S. J.: *La transcendence du Christianisme*.
- IX - G. Lambert, S. J.: *Que signifie le nom divin YHWH?*; J. de Baciocchi, S. M.: *Structure sacramentaire du mariage*; P. Warlomont: *Cinéma et Action Catholique*.
- X - M.-D. Chenu, O. P.: *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*; C. Mertens, S. J.: *Doctrine catholique et problème de la population*.

J. Coppens: *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures*.

Con le sue recenti pubblicazioni «Les Harmonies des Deux Testaments» e «Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament», l'A. ben noto scritturista professore all'Università Cattolica di Lovanio, intende fare il punto al problema delle relazioni vetero-neotestamentarie e cerca di difendersi dal rimprovero, che gli vien mosso da vari settori, di far abuso di neologismi, che se da un lato possono favorire e arricchire lo studio scritturistico, dall'altro costituiscono un serio pericolo per la retta interpretazione dei testi. Nel presente articolo l'A. ci offre uno studio sull'ermeneutica biblica, esaminando, in un ordine sistematico procedente dal più al meno certo, i problemi relativi alla noematica, sollevati dalla prima delle due opere sopra riportate.

Anzitutto, quanto al senso accomodatizio e allegorico, gli autori di oggi sembrano d'accordo nel non attribuire a questi sensi alcun valore scritturistico propriamente detto, sebbene nella letteratura pia sussista ancora qualche tentativo di conferirvi una portata che essi non meritano affatto. Il senso conseguente, invece, potrebbe riscuotere un'adesione unanime, per quanto anche su di esso si siano formulate riserve. Per il P. De Vaux O. P., ad es., non è un senso biblico a rigore di termini. E' un senso contenuto solo virtualmente in alcuni passi della S. Scrittura. L'aggettivo «conseguente» indica che all'occorrenza siamo di fronte ad un significato mediato, dedotto alla luce di analogie e di ragionamenti più o meno evidenti (p. 5).

Ma le prime difficoltà reali sorgono a proposito del senso tipico. Introdurre una distinzione fra parole e realtà è praticare una vivisezione fatale al concetto della Scrittura e alla nozione esatta del senso in questione. In effetti, per il credente le «realtà bibliche» non esistono che attraverso le parole che le esprimono e le conservano di generazione in generazione. Anzi, le realtà non hanno che un senso puramente letterario, come simbolo o elemento parabolico. Inoltre bisogna tener conto del «tipismo verbale». Il senso tipico è connesso con le parole ispirate, ma connesse in una maniera indiretta, vale a dire per mezzo di realtà intermedie che il testo esprime e alle quali la Provvidenza ha attribuito un valore figurativo, sotto la forma verbale precisa di cui gli agiografi le hanno rivestite. La caratteristica più importante del senso tipico consiste, secondo l'A. nel fatto che esso si realizza mediante una trasposizione di senso: il valore figurativo delle parole, che spesso sfuggi agli stessi scrittori sacri, è sorto a poco a poco agli occhi dei lettori grazie alle connessioni oggettive stabilite dalla Provvidenza fra le diverse tappe della sua opera salvifica e da essa progressivamente manifestata ai credenti. Così definito il senso tipico è un dato scritturistico ben preciso: quindi non gli si può attribuire un'altra capacità, tale da includervi tutto ciò che compete ai significati preter-letterari, «de manière à identifier 'typique' avec 'spirituel' pris dans l'acception la plus large et la plus floue du mot» (p. 6). Effettivamente, qualche esegeta odierno parla di una differenza tra senso tipico e spirituale,

ma ci sembra una distinzione più sottile che reale. Attributi come spirituale, reale, mistico e allegorico, convengono tutti ad un unico senso tipico, pur sempre rispettando i diritti del senso letterario improprio.

Riguardo all'uso e ai criteri del senso tipico, l'A. nota che è stato fatto un grande progresso. Ci si trova d'accordo nel non voler ripristinare tutta la tipologia patristica. Oggi si propongono come criteri, fra gli altri, l'analogia o la similitudine reale tra il tipo e l'antitipo; l'accordo naturale dei tipi peculiari con la tipologia generale dell'A. T.

L'A. avverte poi il pericolo di un passaggio errato dalla tipologia all'allegoria. Egli non ammette — contro il P. Daniélou — che un senso cristologico possa fornire una delimitazione dei due campi. I motivi che lo spingono a rivalutare la tipologia sono due: le notevoli armonie tipologiche che egli ha scoperto fra i due Testamenti, e il fatto che « la typologie a sa place à l'intérieur même de l'A. T. chaque fois que les prophètes ont eu conscience de ne parler des réalités suprêmes et dernières qu'en figures et images » (p. 7). Ma se l'A. rivaluta la tipologia, egli tuttavia non la crede di primo piano, come vogliono sostenere alcuni autori, i quali non vedendo nella Bibbia che un pane di vita per i cristiani, mirano a far affiorare in essa la presenza di Cristo, intento che raggiungono mediante un'esegesi tipologica.

Dopo queste considerazioni sul senso tipico, l'A. passa a trattare del senso pieno, quel senso che è oggetto di tante discussioni e motivo di pareri discordi. Egli ammette il senso pieno, ma polemizza contro coloro che da un tale senso vogliono dedurre la pluralità dei sensi letterari. Il senso pieno non oltrepassa i limiti del senso letterale, poichè è racchiuso nelle parole considerate nel contesto: l'oggetto infatti espresso da Dio e dall'agiografo è lo stesso, e l'unica diversità dipende dal grado di chiarezza col quale si esprime. Il senso pieno è dunque, per così dire, un senso reale « s'ajoutant au sens littéraire à la suite d'une saisie de la réalité par l'intelligence de l'hagiographe, illuminée ad hoc » (p. II). Nel quadro dell'unità della rivelazione si ammette che la « plus-value » dei significati posteriori era già presente in germe al punto di partenza, grazie al contenuto ivi depositato mediante il carisma della profezia. L'A., insomma, esclude la « polisemia » come pluralità dei sensi letterali, ma riconosce semplicemente il passaggio da una prima intelligenza del testo alla piena penetrazione del suo contenuto, nell'ambito di un unico senso letterale.

Non si creda però che il senso pieno sia pacificamente ammesso da tutti. Le critiche sono molte e serie: ma l'A. le risolve alla luce delle nozioni tomiste di causa principale e strumentale, adducendo oltre a queste ragioni forse per alcuni troppo astratte, troppo tecniche, troppo incerte, altre più semplici ed accessibili. Contro coloro che negano l'esistenza del senso pieno l'A. obietta: non sarebbe troppo temerario affermare che l'agiografo abbia dovuto conoscere tutti i sensi che Dio includeva nella sua parola?

D'altra parte non bisogna nemmeno pensare che questo senso pieno si trovi dappertutto nei libri sacri: « il n'est aucunement nécessaire — afferma l'A. riportando una frase del P. Labourdette, O. P. — que ce cas (il caso del senso pieno) soit celui de tous les passages de l'Ecriture; il suffit qu'aucun de ses livres ne manque de mystère, ce qui est très vrai » (p. 13).

L'A. risponde quindi ad alcune obiezioni formulate dal P. Spicq, O. P. (l'Ecriture et St. Thomas, Bull. Thomiste, 1947-1953, t. VIII, pp. 210-221), che appoggia e fa sua la critica di G. Courtade contro il senso pieno. Dopo di che l'A. giunge sicuro alla sua conclusione: il senso pieno è il complemento del significato che l'unità e il progresso della Rivelazione ci invitano e ci obbligano di includere nel senso letterale di certi testi biblici, specialmente profetici, nei limiti di una omogeneità rigorosamente salvaguardata (p. 15).

Quanto ad eventuali documenti pontifici che facciano menzione di questo senso, l'A. è lieto di poter addurre l'opinione del P. Braun, O. P., il quale, esaminando la terminologia dell'Enciclica « Divino Afflante Spiritu », scopre che nel significato del termine « Spirituale », come distinto da « tipico », sarebbe incluso anche il senso pieno. Ma l'A. riconosce che in questa Enciclica la dottrina relativa ad un'inferenza del senso pieno, è proprio vaga perchè vi si

possa formulare un argomento a favore di detto senso. L'A. si consola pensando che la Bolla «Magnificentissimus Deus» è tutta volta a giustificare il senso pieno.

Dopo una chiarificazione sul senso spirituale propriamente detto, l'A. dispone sistematicamente i vari sensi scritturistici, facendo rientrare il senso pieno nell'ambito del senso letterale immediato. In tal modo si eviterà molta confusione su un argomento così importante e preliminare per lo studio della S. Scrittura e, con le idee chiare, si terrà un conto assai modesto di alcuni autori la cui buona volontà è migliore della scienza.

C. S.

* * *

LES ETUDES PHILOSOPHIQUES - A. 1952.

I-II - La philosophie aux Etats-Unis; Berger: *La philosophie de John Dewey*; Schneider: *La pensée philosophique en France et aux Etats-Unis*; Sellars: *Le spiritualisme de Louis Lavelle et de René le Senne*; McGill: *Observations sur quelques théories sociologiques et historiques*; Hartshorne: *La philosophie de la religion aux Etats-Unis*; Robinson: *La théologie non-classique de Charles Hartshorne*; Lanteri-Laura: *Philosophie analytique de l'Histoire et phénoménologie de l'historique*; McKeon: *Philosophie et culture*; Mirkine-Guetzevitch: *Quelques remarques sur les déclarations des droits américaines et françaises*; Wenger: *Notes brèves sur la psychologie contemporaine aux Etats-Unis*.

III - Temoignage de Philosophes; Benda: *Defense du rationalisme*; Segond: *L'ironie léonardesque*; Greenwood: *La sagesse de Léonard de Vinci*; Brehier: *Action et morale*; Paliard: *Vrai et fausse profondeur de l'âme*; Forest: *Le sens de l'ordre*; Sarano: *Le problème du refus*; Lamy: *Philosophie et indéterminisme*.

Berger mette in rilievo il carattere fondamentale empiristico della filosofia del Dewey, da cui il metafisico ha da imparare perchè il Dewey ha toccato tutte le questioni più importanti di questi ultimi anni.

Schneider constata, al termine del suo articolo che gli interessi filosofici americani sono meno intensi e meno personali di quelli francesi.

Sellars presenta il punto di vista americano circa la 'philosophie de l'Esprit' nei due grandi rappresentanti, Lavelle e Le Senne.

Hartshorne ci dà un quadro interessante dello studio della filosofia della religione in America, analizzando soprattutto Whitehead.

McKeon, notando come la filosofia sia legata all'ambiente culturale, nota come la possibilità di una ricerca filosofica sia legata a questo fondamento,

Le accuse contro il razionalismo, ci dice Benda, non colpiscono il vero razionalismo, ma la sua corruzione. Segue una bibliografia.

Segond e Greenwood studiano due interessanti aspetti di Leonardo, mettono in rilievo l'importanza.

'Action et morale' di Brehier contiene una parte di un articolo che il grande scomparso aveva iniziato e non ha potuto finire.

Paliard esamina ed analizza con finezza la diversità fra la vera profondità dell'anima e un falso estetismo che crea fantasmi.

Sarano studia un aspetto del problema della libertà. Egli riporta il rifiuto (la scelta cattiva) ad una libertà di indifferenza.

Renata Gradi

* * *

RIVISTA DI VITA SPIRITUALE - A. 1952.

- I - P. Gabriele di S. M. Madd., O. C. D.: *Ritratto della Madonna*; P. Roberto di S. Teresa B. G., O. C. D.: *Umanesimo e mortificazione*; P. Quastasio del SS. Ros., O. C. D.: *Concetto genuino dell'Obbedienza religiosa*.
- II - La Redazione: *Santità sacerdotale*: P. G.: *Il Papa santo*; P. E. Antonelli, O. F. M.: *La santità di Pio X*; P. Valentino di S. M., O. C. D.: *La santità sacerdotale e l'Esortazione «Haereunt animo»*; P. Gabriele di S. M. Madd., O. C. D.: *La «Menti nostrae» ed i problemi educativi*; P. Anastasio del SS. Ros., O. C. D.: *La Comunione frequente*.
- III - S. E. Mons. D'Avack: *Gli uomini di oggi sono capaci...?*; P. Gabriele di S. M. Madd., O. C. D.: *La teologia spirituale*; P. Albino del B. G., O. C. D.: *La spiritualità sacramentaria e teologica*.
- IV - P. Gabriele di S. M. Madd., O. C. D.: *Il conflitto umano fondamentale*; P. Cirillo di S. T. B. G., O. C. D.: *La perfezione cristiana in San Clemente Romano*; P. Albino del B. G., O. C. D.: *La perfezione e la pratica dei consigli evangelici*.
- P. Albino del B. G., O. C. D.: *Spiritualità sacramentaria e spiritualità teologica*.

Da quando il Papa santo, Pio X, iniziò quel grande movimento di anime verso la fonte principale della vita cristiana: il SS. Sacramento, si è constatato e si constata ancor oggi questo grande afflusso di anime alla mensa eucaristica. Nè hanno avuto termine gli incitamenti degli altri Sommi Pontefici a questo grande movimento di amore specialmente tra i piccoli. E con nostro gran piacere osserviamo che anche la predicazione in massima parte tende a favorire questo desiderio delle anime.

Ma come le anime si sono dirette e si dirige a questa sorgente di grazie? Molti cristiani riducono il loro Cristianesimo solo alla vita sacramentaria; e ciò domanda una chiarificazione. Lo studio di questo articolo quindi è proprio rivolto ad una chiarificazione sul vero senso della vita cristiana. Ecco perchè l'autore in modo molto geniale, in questo articolo, che per quanto breve è completo nella sua dimostrazione, sente e mostra di dover necessariamente porre una distinzione tra Spiritualità sacramentaria e Spiritualità teologica.

Quale sia il valore dei Sacramenti, quale il loro fine ed i loro frutti appare con chiara evidenza dalla prima parte di questo studio, la cui soluzione è testimoniata da passi scritturistici presi dal Vangelo.

La vita spirituale sgorga dai Sacramenti, ma non si esaurisce nel loro uso, ha bisogno di essere completata da una solida formazione dottrinale; ed è proprio questa formazione di cui oggi si lamenta la mancanza fra i nostri cristiani. Non è inutile considerare che i frutti dei sacramenti sono scarsamente raccolti a causa di questa lacuna. La formazione dottrinale è necessaria da parte del cristiano affinché organizzi il suo programma di vita, la sua giornata in riferimento all'atto più importante di essa, ossia la SS. Comunione perchè questa non sia solo un momento transitorio di tutto il resto del giorno.

Quali le fonti da cui attingere questa dottrina? L'autore nella sua chiara esposizione ne indica brevemente alcune esponendo il diverso grado di convenienza a seconda della diversità delle persone.

- P. Anastasio del SS. Ros., O. C. D.: *Concetto genuino dell'Obbedienza religiosa*.

E' uno studio relativo al problema dell'Obbedienza nel modo trattato nel Congresso di aggiornamento dei Religiosi, tenutosi a Roma nel novembre-di-

cembre 1950. L'autore con uno stile sintetico e schematico apre alla vista del lettore una visione totale del problema. Egli divide il suo articolo in quattro parti, suddivise alla loro volta in diversi periodi.

Nella prima parte abbiamo la chiara determinazione del concetto genuino della obbedienza come «fondamento dello stato di perfezione». Concetto base questo appunto perchè l'obbedienza nello stato religioso è in relazione diretta con la santità, e nessun valore avrebbe se avesse per ultimo fine se stessa. Ecco perchè l'obbedienza si esprime con voto.

Nella seconda parte si passa allo studio del «soggetto attivo dell'Obbedienza». E qui con tutta chiarezza abbiamo il dovere dell'autorità in rapporto coi sudditi, presi sia collettivamente che singolarmente, poichè è chiaro che in un certo senso il Superiore deve rispondere non solo della regolare osservanza della Comunità ma anche della santità di ciascun membro di essa.. Il Superiore che non molto chiaramente ha compreso il senso dell'obbedienza religiosa si mette in due gravi pericoli: può provocare prima di tutto l'avvilimento dell'autorità per la sua condotta personale e poi produrre nei suoi sudditi l'impoverimento dell'obbedienza considerandoli, invece di figli, degli schiavi. Ecco quindi l'insistenza dell'autore nello spiegare la funzione paterna e santificante dell'autorità religiosa.

Ma quali i doveri dei sudditi? E' l'argomento che forma la terza parte di questo articolo: «il soggetto passivo dell'obbedienza». L'autore distingue due specie di soggetti passivi: I Superiori ed i sudditi. I primi soggetti alle leggi, ed i secondi dipendenti dai Superiori, che sono l'espressione orale delle leggi stesse. E l'osservanza delle leggi richiede innanzi tutto la conoscenza di esse nel loro valore giuridico, ascetico e tendente ai fini caratteristici della propria vocazione. Da ciò sorge la necessità dello studio del diritto comune come disciplina obbligatoria nel corso teologico dei Religiosi.

Nell'ultima parte inoltre il problema assume il suo aspetto più importante. Con molta facilità si credono due termini opposti «Obbedienza e Personalità». Il P. Anastasio del SS. Ros. con accenti un pò polemici, vuole confutare questa falsa credenza». L'obbedienza vissuta soprannaturalmente è tra i mezzi più efficacemente costruttivi della personalità cristiana e religiosa dell'uomo, perchè ne garantisce in modo speciale la comunione con Dio, bene infinito». Essa purifica le tendenze personalistiche dell'individuo dall'egoismo e dall'orgoglio, ma non distrugge la propria personalità, poichè è intesa come perfezionamento di essa.

A. A.

* * *

VITA SOCIALE - A. 1952.

I-II - A. Alori: *Profilo della Parrocchia*; D. B. Vignozzi: *Il problema delle Parrocchie in Italia*; G. Barra: *Esperienze di rinnovamento parrocchiale*; P. Mazzolari: *Parrocchia a servizio dei poveri*; V. Serra: *Parrocchia e ambiente operaio*; S. Lucarini: *I laici a servizio della Parrocchia*; R. Santilli: *I giovani sono assenti dalla Parrocchia*; G. Ferretti: *Il deserto nelle istruzioni catechistiche*; G. Perrin: *Le masse vogliono vedere il Sacerdote*; G. Hourdin: *L'esperienza operaia di Simona Weil*.

III - M. J. Laversin: *Il diritto naturale nell'uomo*; A. Puccetti: *Il problema della stampa anticristiana*; T. Lupo: *Diritto di proprietà*; R. Spiazzi: *Oltre la politica*; R. Santilli: *Ragguaglio 1951*; S. Patti: *Il «Pane Quotidiano» e l'economia*.

IV - M. J. Laversin: *Il diritto positivo*; R. Santilli: *La famiglia cristiana cellula di rinnovamento sociale*; G. Scaltriti: *Savonarola e il Papa*;

G. Hourdin: *Il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato negli Stati Uniti*; V. Scotti: *Cristianesimo e problemi sociali*.

V - M. J. Laversin: *Il diritto positivo*; P. Mazzolari: *I fondamenti cristiani della pace*; R. Santilli: *Principi di una ricostruzione cristiana*; P. Gonyon: *La fede nell'adolescente*; A. Rossi: *Gioventù 1951*; L. De Gobbi: *L'apostolato sociale come apologetica della fede*.

VI - Card. E. Dalla Costa: *Ubi Jesus ibi pax*; G. La Pira: *Il significato di un Convegno*; P. Bargellini: *I due poli della civiltà*; G. Marcel: *Civiltà e Cristianesimo*; C. Journet: *L'essenza della civiltà cristiana*; W. C. Lowry: *La situazione odierna della civiltà cristiana*; Woodruff Douglas: *La pace cristiana tra le nazioni*; La mozione conclusiva del convegno; G. La Pira: *La Pace cristiana*.

R. Spiazzi O. P.: *Oltre la politica*.

Possiamo dire che l'illustre Autore, in questo breve scritto, ha inteso mettere a fuoco alcune verità e responsabilità, che forse nel turbine dell'azione politica, potrebbero facilmente essere perse di vista. E' un richiamo a tutti i cristiani militanti nella più concreta azione sociale e politica.

E' decisiva la presa di posizione dei cristiani nella vita sociale, ma questa non deve mantenersi alla pura impresa politica. Vedere nel Cristianesimo un messaggio di redenzione puramente sociale, forse anche il più alto, o servirsi del Cristianesimo come etichetta di movimenti puramente politici, significherebbe togliere ad esso la prima ragione di essere.

I cattolici edificando la città terrestre non possono non contribuire alla costruzione del regno venturo di Cristo. La loro azione non riguarda solo il piano naturale, ma deve principalmente riguardare il soprannaturale. Non devono sentire il peso ed avere la responsabilità di individui mortali, ma devono guardare alle anime dei loro fratelli. I cristiani veri — coloro che vivono nella grazia — devono sentirsi portatori di salvezza. Di qui la responsabilità di un'azione intesa a salvaguardare la moralità pubblica, la salvezza della gioventù, o alla costruzione delle condizioni favorevoli all'esercizio delle virtù cristiane.

Non è ammissibile il rifugiarsi in ragioni « puramente politiche » per sottrarsi ad un'azione più decisa ed energica contro quelli che minano la stessa esistenza naturale dello Stato; contro quelli che si servono della libertà per portare la rovina nell'animo dei futuri cittadini.

E' necessario porre rimedio. Il campo dove i cattolici militanti sono chiamati ad agire più vigorosamente per realizzare la giustizia e la pace, deve essere più oculatamente difeso perchè la costruzione non sia minata alla base da quanti non si preoccupano di seminare corruzione e confusione nei cuori.

E. T. T.

NOTIZIARIO

CONGRESSO INTERNAZIONALE AGOSTINIANO

Per commemorare il XVI Centenario della nascita di S. Agostino, a Parigi nei locali dell'Istitut Catholique, nei giorni 21-24 Settembre 1954, verrà tenuto un Congresso Internazionale.

Il Comitato organizzativo è composto da: H. X. Arquillière, G. Bardy, P. Camelot, P. Cayré, P. Courcelle, P. Henry, H. I. Marrou. Segretario: G. Folliet.

I problemi agostiniani da trattarsi, stando al tema delle comunicazioni già annunciate, saranno vari: 1) *problemi d'ordine filologico e letterario*, 2) *problemi di filosofia platonica: illuminazione, partecipazione*, 3) *la mistica*, 4) *la memoria*, 5) *l'esegesi*, 6) *la teologia della storia*, 7) *il Cristo e la Chiesa (sacramenti, sacrificio)*, 8) *la Trinità*, 9) *la grazia, la libertà, il soprannaturale*, 10) *l'influsso agostiniano (Medioevo e tempi moderni)*.

Le comunicazioni, che verranno raccolte in un Volume e pubblicate tre mesi prima della data del Congresso, possono essere redatte in lingua latina, italiana, tedesca, inglese, francese, spagnola. Devono essere non più lunghe di dieci pagine dattiloscritte, e devono essere inviate prima del 31 Dicembre 1953 al Segretariato: *Études Augustiniennes - Lormoy, par Monthéry (Seine-et-Oise)*.

La tassa d'iscrizione al Congresso, che dà diritto anche al volume delle comunicazioni, è fissata in 1.500 franchi francesi (per gli stranieri in 4 dollari o l'equivalente).

* * *

CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DELLE SCIENZE

Il « Forum International de Zurich » ha preso l'iniziativa di organizzare un Congresso Internazionale di Filosofia delle Scienze a Zurigo dal 23 al 28 Agosto 1954 per un confronto delle varie correnti attualmente consolidate e difese nella Filosofia delle Scienze.

I temi generali del Congresso saranno perciò i seguenti:

- 1) *Confronto delle correnti e dei punti di vista, nell'intenzione di precisare le opposizioni e sviluppare le concordanze;*
- 2) *Valore della Filosofia delle Scienze nella stessa ricerca.*

Presidente del Congresso è F. Gonseth di Zurigo.

Per più particolari informazioni rivolgersi al Segretariato del Congresso: Forum International de Zurich, Ecole Polytechnique Fédérale, chambre 20 d, Zurich 6.

* * *

FONDAZIONE DELL' ISTITUTO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA POLITICA

In Giugno del 1953 è stato fondato alla Sorbona di Parigi un Istituto Internazionale di Filosofia politica, con l'intento di raccogliere competenti pensatori di Paesi e d'indirizzi diversi per permettere tra loro facili incontri e scambi e avvicinamenti d'idee.

Il Consiglio di direzione è così composto: *Presidente*: G. Davy (Francia); *Vice-presidenti*: P. Bastid, B. Mirkine - Guetzévitch, J. Sarrailh, A. Siegfried (Francia), A. Babel (Svizzera), P. Calmon (Brasile), C. Friedrich (Stati Uniti), S. de Madariaga (Spagna), L. Sturzo (Italia), P. Van Zeeland (Belgio); *Membri del Consiglio*: R. Aron, J. J. Chevallier, M. Leroy, M. Prélôt, J. Rueff (Francia), P. Carneiro (Brasile), M. Ginsberg (Gran Bretagna), H. Kelsen, R. Mac Keon (Stati Uniti), T. Miyasawa (Giappone), E. Santos (Columbia), C. de Visscher (Belgio), F. Battaglia (Italia); *Segretario generale*: R. Polin.

Ogni anno vi sarà un incontro per lo studio d'un problema o d'una dottrina politica. I colloqui verranno raccolti in *Annales*. Oggetto della prima riunione dell'Assemblea e del primo volume degli *Annales* è il concetto di potere e, più strettamente, il concetto di sovranità.

* * *

CONCORSO INTERNAZIONALE « LUIGI STURZO » PER UN LAVORO DI SOCIOLOGIA

L'Istituto Luigi Sturzo, fondazione eretta in Ente Morale con decreto del Presidente della Repubblica in data 25 novembre 1951 n. 1408, indice un concorso per un lavoro di sociologia che, libero da ogni vincolo editoriale ma pronto per essere stampato, costituisca un effettivo contributo alla detta disciplina per la severità dell'indagine e la maturità del pensiero.

Il tema della trattazione è il seguente: *I problemi metodologici ed i criteri della sociologia nella prima metà del secolo XX.*

Il premio, indivisibile, è di L. 4.000.000. Esso sarà consegnato dopo un mese dal giorno in cui sarà stata resa pubblica la relazione della Commissione giudicatrice.

Al concorso possono partecipare tutti gli studiosi a qualsiasi nazionalità essi appartengano.

Ciascun concorrente è tenuto a presentare il proprio lavoro contrassegnato da una sigla o da un motto in frontespizio.

Il lavoro deve essere accompagnato da una busta chiusa nella quale, all'esterno, sia riprodotta la sigla o motto e nell'interno deve essere indicato il nome, il cognome e l'indirizzo oltre una breve relazione dell'opera scientifica del concorrente.

I lavori dei concorrenti, in cinque copie dattiloscritte, debbono improrogabilmente pervenire alla Segreteria dell'Istituto non oltre il 30 aprile 1955 e l'assegnazione del premio avrà luogo entro il 31 dicembre 1955.

La Commissione esaminatrice dei lavori sarà nominata dal Presidente dell'Istituto dopo la scadenza del termine prescritto per la presentazione dei lavori.

Essa decide a maggioranza dei voti dei propri componenti ed il suo giudizio è insindacabile.

La relazione, motivata e sottoscritta, sarà resa pubblica dall'Istituto nelle forme più idonee entro un mese dalla decisione.

La relazione farà naturalmente riferimento alle sigle o ai motti; le

buste contenenti i nomi dei concorrenti, saranno aperte dopo che la relazione stessa sarà stata approvata e sottoscritta.

L'opera premiata sarà pubblicata a spese dell'Istituto che ne rimarrà proprietario per la prima edizione di 1.000 copie.

Una copia dei dattiloscritti presentati resterà in possesso dell'Istituto.

La Commissione potrà segnalare all'Istituto oltre lo studio premiato i lavori meritevoli di pubblicazione.

* * *

CONCORSO

PER IL PRIMO CENTENARIO DELLA MORTE DI A. ROSMINI

Il Comitato per la celebrazione del *Primo centenario della morte di Antonio Rosmini* (1° Luglio 1855 - 1° Luglio 1955), allo scopo di promuovere studi e ricerche sul grande Pensatore, bandisce un *Concorso a premio* per un lavoro critico sopra la sua filosofia o su un punto fondamentale di essa.

Possono concorrervi: 1) studiosi italiani, che al 1° novembre 1953 nè abbiano superato i trent'anni di età, nè occupino come Ordinari una Cattedra Universitaria; 2) studiosi stranieri, per i quali non c'è limite nè di età nè di ufficio o cattedra.

Norme per il Concorso:

I - I lavori dovranno giungere entro il 31 dicembre 1955, in cinque copie dattiloscritte, al Notaio Dott. Giuseppe Darioli (Domodossola, Provincia di Novara), contrassegnati da un motto. Il motto sarà ripetuto, col proprio Nome e Cognome, in busta chiusa, pure indirizzata al detto Notaio. I concorrenti italiani aggiungeranno la Fede di nascita in carta libera;

II - I lavori potranno essere redatti, oltrechè in italiano o in latino, nelle seguenti lingue: francese, inglese, tedesca e spagnola;

III - Al vincitore sarà assegnato un premio di nette Lire italiane *cinquecentomila*. - Il lavoro premiato sarà poi pubblicato a cura della Società Editrice « Sodalitas » (Domodossola-Milano), che ne acquista « ipso facto » la proprietà;

IV - La Commissione esaminatrice sarà composta dai Membri sottoscritti del Comitato per il Centenario; i quali, a loro giudizio, potranno aggregarsi altri di particolare competenza. Il giudizio sarà dato in modo inappellabile entro il 30 giugno 1956, alla presenza del Notaio, che procederà all'apertura delle buste contenenti motto e nome dei singoli concorrenti. La relazione sul Concorso sarà pubblicata in parecchie Riviste Filosofiche. Col vincitore saranno segnalati anche altri lavori meritevoli.

V - Per tutte le informazioni occorrenti, rivolgersi al Segretario del Comitato (Stresa, Provincia di Novara).

Il Comitato è composto da: *Presidente*: Prof. G. Bozzetti; *Membri*: Prof. D. Morando, Prof. G. Rossi, Prof. M. F. Sciacca; *Segretario*: Prof. G. Pusineri.

INDICE GENERALE DELL' ANNATA

ANNO VI - 1953

ARTICOLI

BOGLIOLO L.: Aspetti del platonismo tomista . . .	pag. 153
BRUNELLO B.: Profilo speculativo di Rosmini . . .	» 272
CALÀ ULLOA G., O. P.: « L'uomo » in un recente discorso di Pio XII e nel pensiero di S. Tommaso . . .	» 361
DE ROSA G.: La SS. Eucaristia nella moderna letteratura teologica dell'Oriente cristiano . . .	» 40
FERRARI V., O. P.: L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate I, II, III	» 63, 197, 408
GIACON C.: Il problema della scienza	» 297
GILLON L. B., O. P.: La vita come amore del Prof. Spirito	» 179
GUZZO A.: Il problema della scienza	» 290
RIVERSO E.: Aporie e difficoltà del positivismo logico . . .	» 72
SANTORO G., O. P.: La natura delle « Note » della vera Chiesa II, III	» 257, 384
SONELLI A., O. P.: Il problema etico della proprietà ieri e oggi I	» 425
VERARDO R., O. P.: La « guerra santa » di un fideismo esistenzialistico-cattolico contro la seduzione dell'obiettività	» 5

NOTE

CALÀ ULLOA G., O. P.: Ricordando B. Croce . . .	pag. 96
D'AMORE B., O. P.: Il problema della filosofia, oggi I, II . . .	» 207, 305
GRADI R.: Motivi dello Spiritualismo cristiano . . .	» 226
JANNARONE R., O. P.: I problemi della popolazione . . .	» 469
MANGINI L.: La grazia nella dottrina spirituale di Luigi Chardon I, II	» 102, 442
PASSERI PIGNONI V.: Estetica freudiana	» 456
PEROTTO A., O. P.: Amore e amicizia	» 339
ROSSETTI E., O. P.: Il problema della storia all' VIII Convegno dei Filosofi cristiani a Gallarate . . .	» 85

RECENSIONI

BENINCÀ A.: La libertà umana nell'etica di B. Spinoza (R. Gradi)	pag. 344
BRAUN F. M.: La Mère des fidèles - Essai de théologie joannique (L. Ciappi)	» 232
BUTENDIJK F. J. J.: Phénoménologie de la recontre (R. Gradi)	» 344
CARBONARA C.: La filosofia greca (G. Soleri)	» 109
DE BIVORT DE LA SAUDÉE J.: Dio, l'uomo e l'universo (A. Perotto)	» 486
DEL VECCHIO G.: La verità nella morale e nel diritto (R. Pizzorni)	» 234
DIETRIK V. H.: La trasformazione in Cristo (R. Iannarone)	» 345
FESTUGIÈRE A. I.: Epicuro e i suoi dèi (G. Soleri)	» 112
GARRIGOU-LAGRANGE R.: Il senso comune (R. Iannarone)	» 114
HAMER J.: Karl Barth (E. Rivero)	» 238
HOLLAND S. G.: Storia delle dottrine politiche (R. Iannarone)	» 492
MARTANO G.: L'uomo e Dio in Proclo (R. Gradi)	» 485
MONSABRÈ G. L.: Esposizione del Dogma Cattolico (R. Iannarone)	» 241
PRETE B.: La Fede (M. A. Simoni)	» 489
Problemes actuels de la Phenomenologie (R. Gradi)	» 343
ROPS D.: Storia della Chiesa del Cristo - Vol. I: La Chiesa degli Apostoli e dei Martiri (R. Iannarone)	» 490
ROSSETTI F.: S. Francesco vivo (L. Ciappi)	» 233
SANTILLI R.: Spiritismo (A. Perotto)	» 117
SCHMITZ K.: L'ipnosi (A. Perotto)	» 488
SHEEN F. J.: La felicità del cuore (B. D. B.)	» 115
SOLERI G.: L'immortalità dell'anima in Aristotele (T. Centi)	» 107
THOMAS AQUINAS S.: Super evangelium S. Matthaei (R. Iannarone)	» 348

RIVISTA DELLE RIVISTE

Antonianum, p. 242 (L. Ciappi); Archivio di Filosofia, p. 121, 248 (S. De Andrea); Bulletin du Cercle Thomiste, p. 360 (A. Perotto); Città di vita, p. 253 (R. T.); Giornale critico della Filosofia Italiana, p. 124 (S. De Andrea); Gregorianum, p. 349 (L. Ciappi); L'Année théologique augustinienne, p. 354 (R. Iannarone); Les Etudes Philosophiques, p. 506 (R. Gradi); Marianum, p. 242 (L. Ciappi); Nouvelle Revue Théologique, p. 503 (C. S.); Pensamiento, p. 249 (A. Perotto); Revue de Théologie et de Philosophie, p. 358 (A. Perotto); Revue International de Philosophie, p. 252 (R. Gradi); Rivista di Filosofia Neoscolastica, p. 494 (B. D.); Rivista di vita spirituale, p. 507 (A. A.); Rivista Rosminiana, p. 497 (A. Pavlovic); The New Scholasticism, p. 500 (M. Làconi); Vita Sociale, p. 508 (E. T. T.).

Notiziario	pag. 150, 510
Libri pervenuti alla Redazione	» 152, 515

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Abbagnano Nicola: *Storia del pensiero scientifico* - Vol. I, II, III - Paravia - Torino 1951 - 1952 - 1953.
- Anthologia annua* - Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiasticos - Iglesia Nacional Española - Roma 1953.
- Antonelli Maria Teresa: *Note sul problema della trascendentalità e dell'oggettività dell'essere nella duplice interpretazione di E. Vacherot e di A. Rosmini* - S.A.L.E. « Sodalitas » - Domodossola 1953.
- Antonelli Maria Teresa: *Ricerca e verità* - Istituto di Propaganda Libreria - Milano 1953.
- Aristotele: *Logica* - Passi scelti e tradotti con introduzione e commento da C. A. Viano - Paravia - Torino 1952.
- Augustin San Aurelio: *La inmortalidad del alma*. Texto y traduccion - Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón - Rep. Argentina - 1953.
- Benvenuto Mario: *Hegel, filosofo della religione* - Istituto della Stampa - Napoli 1953.
- Bibliografia Filosofica Italiana dal 1900 al 1950: N-T*. A cura dell'Istituto di Studi Filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche, con la collaborazione del Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate - Edizioni Delfino - Roma 1953.
- Bitelli Giovanni: *Scrittori e libri per i nostri ragazzi* - Esposizione e critica - Paravia - Torino 1952.
- Bogliolo Aloysius: *Theologia Metaphysica* - Editio 3^a Technograph - Torino 1953.
- Buytendijk F. J. J.: *Le football - Une étude psychologique* - Desclée de Brouwer - Paris 1952.
- Caracciolo Alberto: *Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche* (Ripensamento dei problemi della Critica del giudizio) - Fratelli Bocca Editori - Milano - Roma 1953.
- Carlini Armando: *Cattolicesimo e pensiero moderno* - Morcelliana - Brescia 1953.
- Di Napoli Giovanni: *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea* - Editrice Studium - Roma 1953.
- Dubarle D.: *Humanisme scientifique et raison chrétienne* - Desclée de Brouwer - Paris 1953.
- Franco P. Alessio: *Studi sul Neospiritualismo* - Fratelli Bocca Editori - Milano - Roma 1953.
- Grasso Domenico: *Il Cristianesimo di Ernesto Buonaiuti* - Morcelliana - Brescia 1953.
- Hillman Arthur: *Organizzazione e pianificazione delle comunità* - Edizioni di Comunità - Milano 1953.

- Jaspers Karl: *Raison et déraison de notre temps* - Traduit de l'Allemand par Hélène Naef avec la collaboration de M. - L. Solms - Desclée de Brouwer - Paris 1953.
- Maccarone Michele: *Vicarius Christi* - Storia del titolo papale - Lateranum - Romae 1952.
- Nuovi saggi fabiani (Crossman, Crosland, Jenkins, Cole, Albu, Mikardo, Healey, Strachey, prefazione di C. R. Attlee) - a cura di R. Crossman - Edizioni di Comunità - Milano 1953.
- Padovani Umberto: *Filosofia e Teologia della Storia* - Morcelliana - Brescia 1953.
- Platone: *Opere politiche* - Vol. I: *Repubblica, Timeo, Crizia* - A cura di Francesco Adorno - Unione Tipografico Editrice Torinese - Torino 1953.
- Prini Pietro: *Introduzione alla Metafisica di Antonio Rosmini* - S.A.L.E. « Sodalitas » - Domodossola 1952.
- Ser - Giacomi Giulio: *La teoria della relatività e l'Assoluto* - Tipo-Litografica Ed. - Ascoli Piceno 1953.
- Sonelli Antonio: *Stato e proprietà* - Edizioni Paoline - Alba 1953.
- Stefanini Luigi: *Estetica* - Editrice Studium - Roma 1953.
- Toynbee J. Arnold: *Le Monde et l'Occident* - Desclée de Brouwer - Paris 1953.
- Troisfontaines Roger S. J.: *De l'existence a l'être* - *La philosophie de Gabriel Marcel* - Tome I-II - Namur 1953.

Con Approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Roma, 20 Novembre 1953.

Direttore Responsabile: P. BENEDETTO D'AMORE

STABILIMENTO TIPOGRAFICO AGNESOTTI - VITERBO - Novembre 1953.

S A P I E N Z A

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA
DEI DOMENICANI D'ITALIA

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE

Via Beato Angelico, 35 — Roma — Telefono 680.811

CONDIZIONI D'ABBONAMENTO PER IL 1954

Abbonamento ordinario per l'Italia	L. 1200
Abbonamento sostenitore per l'Italia	» 2000
Abbonamento ordinario per l'Estero	» 2000
Un fascicolo separato	» 300

C/C. Postale 1/16343 intestato a:

Rivista « Sapienza » - Via Beato Angelico, 35 - Roma

ABBONAMENTO CUMULATIVO CON HUMANITAS

Sconto 10 %

Italia: abbonamento ordinario annuo	L. 3330
abbonamento ordinario semestrale	» 1700

Inviare articoli, manoscritti, libri da recensire, riviste in cambio, abbonamenti al seguente indirizzo:
Redazione Sapienza - Via Beato Angelico, 35 - Roma

